אחד העם

על פרשת דרכים

ב

אחד העם / על פרשת דרכים

על פרשת דרכים

קובץ מאמרים

מאת

אחד העם

חלק רביעי

הוצאת יודישער פערלאג / ברלין

המעטפה מצוירת בידי יוסף בודקא.

שלטון השכל*).

(לזכר הרמב"ם)

בפעם הראשונה זכה עתה יום מותו של הרמב"ם, אחר עבור עליו שבע מאות שנה, להכבד בכל ארצות הגולה כיום זכרון לאומי רב־ערך. בשנות־המאית הקודמות אין אנו מוצאים שזכרו אבותינו, כי מלאו כך וכך מאות שנה למות הרמב"ם, וכל שכן שלא עשו פומבי לדבר, כמונו היום, אם כי קרוב היה הרמב"ם אל לבם הרבה יותר משקרוב הוא אל לבנו עתה, או ביתר דיוק — מפני שקרוב היה הרמב"ם אל לבם הרבה יותר. אבותינו לא הרגישו צורך בדבר, לזכור יום מותו של האיש, אשר בעיני רוחם ראוהו לפניהם כמו חי תמיד, אשר בכל שאלותיהם העיוניות והמעשיות אליו יום יום דרשו ומפיו תורה בקשו, כאלו בתוכם היה מהלך. בדורות ההם כמעט מן הנמנע היה ליהודי יודע ספר — ויודעי ספר הן היו אז רוב היהודים — שיעבור עליו אף יום אחד בלי זכר הרמב"ם, כמו שמן הנמנע היה, שיעבור עליו יום בלי זכר ציון. בפסקי הלכות, בעניני מדות ומוסר, בחקירות דתיות ופלוסופיות — בכל פינות שפנה היהודי בלמודו היה מוצא בהכרח את הרמב"ם כראש המדברים, שהכל, ואף המתנגדים לדעותיו, שותים בצמא את דבריו. ומי שלא היה קובע עתים לתורה, הרי בכל אופן היה מתפלל בכל יום וחותם תפלתו שחרית ב„אני מאמין", ואיך ישכח את האיש שקבע את ה„עיקרים" לדת ישראל?

אבל עכשיו — אלו קם מקברו יהודי מבני הדורות ההם והיינו רוצים להסביר לו באופן בולט, עד כמה נתרחקנו מאבותינו, — די היה, כמדומה לי, להגיד לו, שעכשיו אפשר שיקרא אדם מאמרים וספרים עברים במשך זמן רב, וזכר הרמב"ם לא יעלה לפניו אפילו פעם אחת. וזה לא מפני שכבר יש לנו תשובות מספיקות על כל השאלות הרוחניות שהציקו לאבותינו עד שאין לבנו

---

*) נדפס ב„השלח" כרך ט"ו חוב' פ"ח — צ (תרס"ה).

פונה עוד ל„פלוסופיא קדומה" של הרמב"ם, — אלא מפני שהשאלות עצמן נמחקו אצלנו מ„סדר היום", מפני ששמענו אומרים, כי בזמן הזה אין אנשים מן הישוב נזקקים עוד לשאלות רוחניות, אלא לענינים „ארציים" ומוחשיים בלבד. ואם הרמב"ם בימיו נגרר אחר אריסטו שאמר, כי „חוש המישוש חרפה הוא לנו", — אנו עכשיו נגררים אחר אלו שאומרים, כי ה„רוחניות" חרפה היא לנו ורק מה שאפשר למישש בידים הוא דבר הראוי לשימת לב. ולפיכך, כשהזכירו לנו בשנה זו, שמלאו שבע מאות שנה למות האיש אשר בו היו קשורים חיי עמנו הרוחניים בכל איתן השנים, עשה הדבר רושם גדול בכל תפוצות ישראל, כאלו התעורר רוח עמנו על ידי הזכרון הזה והרגיש פתאום מעין „געגועים" לימים שעברו, כשהיה מוכשר עוד — למרות כל „הצרה היהודית" — לפנות למעלה ולבקש פתרונים לא רק לשאלת לחם לאכול ו„מקום ללון"...

אך אם כה או כה, הנה היה עתה הרמב"ם ל„גבור היום", שהכל מסיחים בו. הרבה דרשות נדרשו והרבה מאמרים נכתבו לכבודו בשנה הזאת, אבל עד כה לא ראיתי מי שהשתמש במקרה הזה בשביל להוציא מתחת הגל של המיטאפיסיקא הישנה, שאנו רחוקים ממנה כל כך, את הרעיון המרכזי של הרמב"ם, ולהראות, איך יצאו לו מן הרעיון הזה השקפותיו הדתיות והמוסריות, שעליהן רעשה היהדות זמן רב ושהשאירו אחריהן רושם עמוק בהתפתחות רוח עמנו. ולפי שלא נעשה הדבר על ידי אחרים, רוצה אני לנסות כחי בעשיתו. אם גם הבקיאים בשיטת הרמב"ם ימצאו כאן איזו הארה חדשה מאיזה צד — מה טוב, ואם לאו — אין רע. כי לא לגלות חדשות באתי בזה, אלא לחזור על הישנות בסדר ובסגנון הנראים לי כחדשים וכמסוגלים יותר להסביר את הענין לבני הדור החדש, שאינם „ממלאים כרסם" עוד בספרות ימי הבינים.

א.

אם ראוי הרמב"ם להקרא בשם יוצר שיטה חדשה? — שאלה זו, שנתחבטו בה מחברים שונים, נוכל להניח למחבבי „שמות". כי באמת, בין שנקראהו בשם זה או לא, — הן לא נוכל להכחיש, מצד אחד, כי ההנחות היסודיות, שעליהן בנה הרמב"ם את שיטתו, לא לו הן, כי לקחן כמעט במלואן מתוך הפלוסופיא של אריסטו, בצורה שקבלה בכלי שני של הערביאים, שערבבו בה הרבה מתורת האפלטונים החדשים; ואולם, מצד אחר, אי אפשר להכחיש גם זאת, כי הרמב"ם הרחיק ללכת עד קצה התולדות

המוסריות היוצאות מתוך ההנחות ההן, — דבר שלא עשו היונים והערביאים, בעלי ההנחות עצמם, ובזה היה הוא, הרמב"ם, באמת למשמיע חרשות, שלא נאמרו מפי אחרים לפניו, אם כי כלולות היו בהכרח הגיוני באותם המשפטים היסודיים שקבל מאחרים.

כדי להבין איפוא שיטתו המוסרית של הרמב"ם, מוכרחים אנו להכיר אותן ההנחות המיטאפיסיות שעליהן נבנתה. ההנחות ההן רחוקות כל כך מן המושגים הפלוסופיים והמדעיים של זמננו, עד שלא בנקל יוכל בן דורנו לקלטן בשכלו. אבל בדורות ההם האמינו גם גדולי החכמים, שההפשטות הדקות האלה הן הן גופי חכמה, המאומתים במופתים שאין להרהר אחריהם. ולא יפלא על כן, כי גם הרמב"ם היה בטוח בלי שום פקפוק, שהתורה „המדעית" הזאת היא קצה גבול ההשגה האנושית ולא תוכל להשתנות ולהתחלף לעולם. וכל כך גדל בטחונו זה, עד שלא נמנע מלתת לה, לתורה זו, צורה של „הלכות פסוקות", כאלו מפי הגבורה נאמרה [1].

ואלו הן ראשי פרקים מאותן ה„הלכות", כפי הדרוש לענינינו:

„כל הגופים שלמטה מן הרקיע מחוברים מחומר וצורה" [2]. והצורה האמורה כאן אינה „הצורה המפורסמת אצל ההמון, שהיא תמונת הדבר ותארו", — אלא „הצורה הטבעית", כלומר עצמותו של דבר, שבו „היה למה שהוא", בהבדל משאר הנמצאים שאינם ממינו [3].

„לעולם אין אתה רואה חומר בלא צורה או צורה בלא חומר, אלא האדם הוא שמחלק גוף הנמצא בדעתו ויודע שהוא מחובר מחומר וצורה" [4]. כי מאחר שהצורה היא העצמות, שבה המצוי הוא מה שהוא, הנה יהיה חומר בלי צורה — מצוי בלי מציאות עצמית לו, כלומר, הפשטה שכלית בלבד. ואין צריך לאמור, שצורה בלי חומר אינה במציאות בעולם השפל, שכולו „גופים" [5].

---

1) בספרו „משנה תורה", הלכות יסודי התורה פרק א'—ד'.

2) שם פרק ד' הלכה א'. — במקום „חומר" משתמש הרמב"ם במלת „גולם", ואני בחרתי במלה ששמושה למושג זה יותר רגיל. גם בשאר מקומות שהבאתי פה דברי הרמב"ם כלשונם הרשיתי לעצמי לפעמים לעשות שנוים קלים בלשון, כדי להקל ההבנה למי שלא הורגל בסגנון ימי הבינים.

3) מורה נבוכים חלק א' פרק א'.

4) יסודי התורה שם הלכה ז'.

5) בעולם העליון, כידוע, מניחה הפלוסופיא של אריסטו מציאות צורות הפרודות מן החומר", והם „השכלים הנפרדים" (או „השכלים הנבדלים") הנאצלים זה מזה וקיימים לעולם (עי' יסוה"ת שם ומורה נבוכים ח"ב פ"ד).

„טבע החומר הוא, שלא תתקיים בו צורה, אלא יפשוט צורה וילבש אחרת תמיד". וטבעו זה של החומר הוא מקור „ההויה וההפסד" בעולם, בעוד שהצורה, לפי טבעה, אינה שואפת לתמורה ולא ישנה ההפסד אלא „מפני התחברה לחומר". ועל כן „הצורות המיניות כלן מתמידות ועומדות", אם כי באישים מתחלפים, ההולכים ובאים; אבל הצורות האישיות נפסדות וכלות בהכרח, בהיות מציאותן אפשרית רק בחבור עם חימר מוגבל [1].

„נפש כל בשר היא צורתו", והגוף הוא החומר שבו מתלבשת הצורה הזאת. „לפיכך, כשיפרד הגוף, שהוא מחובר מן היסודות, תאבד הנפש, מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף" ואין לה קיום תמידי אלא במין, ככל שאר הצורות [2].

„הנפש אחת היא, אבל יש לה פעולות רבות חלוקות" ומפני זה מדברים הפלוסופים על חלקי הנפש, „ואינם רוצים לאמר בזה, שהיא מתחלקת כהחלק הגופים, אלא שהם מונים רק פעולותיה החלוקות". ובמובן הזה חלקי הנפש הם חמשה: הזן, המרגיש, המדמה, המתעורר והשכלי. ארבעת החלקים הראשונים משותפים לאדם ולשאר מיני בעלי חיים, אם כי „כל מין מבע"ח יש לו נפש אחת" עצמית לו, שפועלת בו באופן מיוחד, ואינה דומה, למשל, הרגשת האדם להרגשת החמור וכו'. ואולם היתרון העיקרי של נפש האדם הוא מה שנוסף בה החלק החמישי — השכלי, והוא „הכח הנמצא לאדם, אשר בו ישכיל ובו יקנה החכמות ובו יבדיל בין המגונה והנאה מן הפעולות" [3].

ויוצא מזה, שאין בין נפש האדם ובין נפשות שאר בעלי חיים, אלא שהראשונה עשירה יותר בכחותיה, כן בכמותם וכן באיכותם, אבל בעצמותה גם נפש האדם היא, כמו „נפש כל בשר", רק צורה הדבוקה בחומר, שאינה מצויה אלא עם הגוף. ובהפרד הגוף ליסודותיו, תכלה גם היא בכל חלקיה, וגם החלק השכלי בכלל.

את התולדה הקיצונית הזאת הוציאו כבר מתורת אריסטו איזו ממפרשיו הקדמונים (אלכסנדר אפרודיסי). היו אמנם מפרשים אחרים, שלא יכלו להפרד מן האמונה בהשארות הנפש והשתדלו לפרש דברי אריסטו באופן מתאים לאמונה זו, בהוציאם את „החלק השכלי" מכלל „הצורה הטבעית" ויחסו לו מציאות נבדלת ונצחית [4]. אבל הרמב"ם היה „הגיוני" יותר מדי בשביל שלא

---

1) מו"נ ח"ג פ"ח.

2) יסודי התורה שם הלכה ח' וכו'.

3) שמונה פרקים פרק א'.

4) עי' מונק: Le Guide des Egarés I pp. 304—308 (note).

לראות את הסתירה הפנימית שבפשרה זו, ועל כן אחז בדעת הקיצוניים, עם היות הדעה הזאת מתנגדת בהחלט לאמונת השארות הנפש במובן האישי, ששלטה כבר בימיו בכל תפוצות ישראל. ואלו עמד הרמב״ם רק בדעה זו בלבד, היה בהכרח חוזר להשקפת היהדות הקדמונית, שאנו מוצאים בתורת משה: כי נצחי הוא לא האיש הפרטי, כי אם העם; הצורה הלאומית היא „המתמידה ועומדת״, כהצורה המינית בבעלי חיים, והאישים המתחלפים הם החומר לצורה זו [1]). ואז היתה גם כל שיטתו המוסרית של הרמב״ם שונה הרבה ממה שהיא עתה.

אבל הרמב״ם קבל מן הערביאים עוד רעיון אחר, כמלואים לתורת אריסטו, ואת הרעיון הזה הרחיב והשלים ועשאהו יסוד היסודות לשיטתו המוסרית, ועל ידי זה קבלה השיטה הזאת צורה חדשה, אוריגינלית, שבה נתמזגו יחד היסוד החברתי והיסוד האישי.

עיקרו של הרעיון הזה הוא: כי אמנם הכח השכלי, הנמצא באדם בשעת לידתו, אינו אלא אחד מכחות הנפש, שהיא אחת בכל חלקיה ונפסדת כולה בהפסד הגוף. אבל הכח הזה אינו אלא „כח הכנה״, שעושה את בעליו מוכשר להשיג המושכלות, והפסדו מחויב על כן, אם נשאר כל ימי קיומו במצבו הראשון, בתור „כח הכנה״ שלא יצא לפעולה. ואולם אם משתמש האדם בכחו זה והגיע להשיג המושכלות בפועל, הנה בזה יצא גם השכל עצמו מן הכח אל הפועל וקנה לו מציאות עצמית, המתמידה ועומדת לעולם, כאותן המושכלות שקלט לתוכו ונעשה אחד עמהם. אנו מבדילים איפוא בין „השכל ההיולאני״, הניתן לאדם בשעת יצירתו ואינו אלא „כח בגוף״, ובין „השכל הנקנה״, שקונה לו האדם על ידי עמלו בהשגת המושכלות. השכל הזה „אינו כח בגוף והוא נבדל מן הגוף הבדל אמתי״. ועל כן אינו נפסד בהפסד הגוף, אלא עומד וקיים לנצח, כשאר „השכלים הנבדלים״ [2]).

ומאחר שצורת כל נמצא היא, כמו שידענו, אותה העצמות המיוחדת, שבה הנמצא הוא מה שהוא ובה הוא נבדל משאר הנמצאים, — הנה הדבר מבואר, ש„השכל הנקנה״, הנותן לבעליו מציאות נצחית, הוא הוא העצמות של האדם שזכה לכך, כלומר, צורתו האמתית, שבה הוא נבדל משאר בני אדם: הללו כולם צורתם היא הנפש ההוה ונפסדת, הניתנת לאדם בשעת יצירתו,

---

[1]) עי׳ „על פרשת דרכים״ I, ע׳ ד—ו (דפוס ברלין).

[2]) מו״נ ח״א פרק ע׳ וע״ב ועוד בהרבה מקומות. — על דבר פרטי הענין הזה עי׳ מונק שם ומחברתו של ד״ר שייער: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a/M. 1845.

בעוד שהוא, בעל „השכל הנקנה", גם הנפש אינה לו אלא כמין „חומר", וצורתו העצמית היא „הדעת היתרה", „צורת הנפש", שקנה לו על ידי השגת „הדעות הפרודות מן החומר" [1]).

ובזה נפרד איפוא מין האדם לשני מינים, אשר ההבדל שביניהם גדול הוא מזה שבין מין האדם בכללו ושאר מיני בעלי חיים: שהאדם נבדל מבעלי חיים רק במה שהוא בעל צורה מיוחדת לו, אבל תכונת צורתו דומה היא לתכונת צורתם של שאר מיני בעלי חיים, שכזו כן זו כלה ונפסדת באיש; בעוד שהצורה המיוחדת של בעל „השכל הנקנה" גם תכונה מיוחדת לה: שהיא קיימת לעולם גם בהפרדה מן החומר, לא כשאר הצורות שבעולם השפל, אלא כאותן „הצורות הנבדלות" שבעולם העליון [2]).

עד כאן הלך הרמב"ם אחר הערביאים. אבל בעוד שהפלוסופים הערביאים עמדו פה ולא הוסיפו לירד לעמקו של הרעיון הזה ולהגיע עד קצה תולדותיו, — הנה הרמב"ם לא עמד בחצי הדרך ולא נרתע לאחוריו מפני התולדות היותר קיצוניות.

קודם כל הציב הרמב"ם גבולות לתוכן ההשגה ואופן ההשגה, אשר על ידה יגיע האדם ל„שכל הנקנה". אם אנו אומרים, שהשכל יוצא אל הפועל ונעשה מצוי נצחי על ידי השכילו את המושכלות והתאחדו עמהם לעצם אחד [3]), — הנה בהכרח שהמושכלות עצמם יהיה תכנם דברים הנמצאים בפועל ומציאותם היא נצחית. כי איך אפשר שיִבָּרא דבר נמצא בפועל וקיים לנצח על ידי השגת דבר שהוא עצמו אינו נמצא בפועל או שמציאותו אינה נצחית? ובזה אנו מוציאים מכלל המושכלות שהשגתם מביאה לידי „השכל הנקנה": א) את המדעים הכוללים רק חוקים מופשטים ולא ביאור הדברים שבמציאות, כמו ההנדסה וההגיון; ב) את המדעים המלמדים לא מה שיש במציאות, אלא מה שצריך לעשות בשביל להשיג מטרות ידועות, כמו תורת המוסר והיופי; ג) את ידיעת הצורות האישיות, שאין להן אלא מציאות זמנית בדבוק עם החומר, כמו תולדות אנשי שם, וכדומה. כל אלו הידיעות,

---

[1]) ה' יסודי התורה פרק ד' הלכה ח' וט'.

[2]) יש רגלים לדבר, שהרמב"ם צייר לו את המציאות הנצחית של בעלי „השכל הנקנה" אחר המות לא כמציאות אישית, כל אחד לעצמו, אלא כמציאות אחת כללית, שבה מתאחדים כלם בתור מצוי נבדל אחד. עי' מו"נ חלק ג' פרק כ"ז וה' יסודי התורה שם ופרק ב' הלכה ה'—ו'. וכבר העיר על זה ד"ר יואל במחברתו: Die Religionsghilosophie des Mose ben Maimon. Breslau 1876 (S. 25, Anmerkung).

[3]) עי' מו"נ ח"א פרק ס"ח.

אע"פ שהן מועילות, וקצתן גם מוכרחות, בתור הכנה קודמת, הנה כשהן לעצמן אינן מוכשרות להוציא את השכל אל הפועל. ואיזו הם המושכלות שהשגתם מוציאה את השכל אל הפועל? אלו שתכנם הוא המציאות האמתית והנצחית. המציאות הזאת כוללת (מלמטה למעלה): א) הצורות המיניות של כל הנמצאים בעולם השפל, שהן, כמו שידענו, „מתמידות ועומדות"; ב) הגרמים השמימיים, שעם היותם מורכבים מחומר וצורה, הם קיימים לעולם; ג) הצורות הנפרדות מחומר (האֵל והשכלים הנבדלים) [1]. — כל זה הוא ביחס לתוכן ההשנה, אבל גם ביחס לאופן ההשנה יש כאן הגבלה רבת ערך מאד, הנובעת מעצם הרעיון, והיא: שתהא ההשגה באה לאדם על ידי פעולת השכל עצמו, כלומר, שישיג האדם אמתות המציאות על פי מופתי השכל, ולא שתהא האמת מקובלת בידו מאחרים בתור אמונה בלבד. כי באופן האחרון הרי אין ההשגה אלא דבר חיצוני, שהשכל לא השתתף בו בפועל, ותחסר איפוא אחדות השכל עם המושכל, שהיא זו המוציאה את השכל אל הפועל [2].

ועתה נראה, מה הן התולדות המוסריות היוצאות מן הרעיון הזה.

השאלה על דבר התכלית האחרונה של המציאות כולה — היא בעיני הרמב"ם שאלה בטלה, לפי שאין ביכלתנו למצוא-לה תשובה מספקת. כי על כל תכלית שנמצא אפשר לחזור ולשאול: מה היא תכלית התכלית? וסוף סוף אנו מוכרחים לאמור: „כן רצה האל או כן גזרה חכמתו". אבל עם זה מסכים הרמב"ם לדעת אריסטו ותלמידיו, שהתכלית הקרובה של כל הנמצאים בעולם השפל — הוא האדם. כי ב„התמדת ההויה וההפסד" בכל מיני הנמצאים רואים אנו כעין שאיפה מצד החומר להגיע לצורה היותר שלמה שאפשר („שיתהוה ממנו השלם שאפשר להתהוות ממנו"), ומאחר „שהשלם שאפשר מציאותו מזה החומר הוא האדם", הנה „אם יאָמר, כי כל הנמצאים מתחת גלגל הירח הם בעבורו — יהיה אמת מזה הצד" [3].

---

[1]) לפי חלוקת המדעים בימים ההם, כלולות כל הידיעות האלה של המציאות האמתית בחכמת הטבע וכ:ה שאחר הטבע (פיסיקא ומיטאפיסיקא).

[2]) כל זה מפוזר במקומות שונים בספרי הרמב"ם, קצת בפירוש וקצת ברמז (עי', למשל מו"נ ח"ג פרק נ"א). וד"ר שייער במחברתו הנזכרת (פרק ג') היה הראשון שהעיר על ההגבלות האלה בפרטות. — בכלל צריך לזכור כי הרמב"ם לא ביאר בשום מקום את שיטתו כולה על הסדר בדרך הגיונית. ואנו מוכרחים על כן להשתמש, בשביל להכיר שיטתו כמו שהיתה סדורה בלבו, במאמרים בודדים מפוזרים וברמזים וקטעי-משפטים, שפלט קולמסו אגב אורחא, וגם ללמוד סתום מן המפורש ולהבין דבר מתוך דבר.

[3]) מו"נ ח"ג פרק י"ג, ועי' הקדמה לפי' המשניות סדר זרעים

ואם האדם הוא התכלית הקרובה של כל הנמצאים בארץ, הרי „הוצרכנו לחקור כמו כן, למה נמצא האדם ומה היתה כוונת יצירתו". ומובן הדבר, שלפי השקפת הרמב"ם על נפש האדם, יש כבר תשובה מוכנת לשאלה זו: ככל המציאות החמרית, כן גם מציאות האדם תכליתה היא: „שיתהוה ממנו השלם שאפשר להתהוות ממנו", — ומי הוא השלם הזה, אם לא בעל „השכל הנקנה", שהגיע לצורה היותר שלמה שאפשר לו לאדם להשיג? — תכלית חיי האדם היא איפוא: „לצייר בנפשו המושכלות". כי „אך החכמה היא אשר תוסיף על כחו הפנימי ותעתיק אותו ממעלת בוז למעלת כבוד. שהרי היה אדם בכח וחזר אדם בפועל, והאדם קודם שישכיל וידע הוא נחשב כבהמה"[1]).

ואם הדבר כן, היש עוד מקום לשאלה: מה היא החובה המוסרית היותר גדולה ומה הוא הטוב המוסרי היותר שלם? בלי ספק אין לך חובה מוסרית גדולה מזו: שיתאמץ האדם להשיג תכליתו שבשבילה נוצר, ואין לך טוב מוסרי יותר שלם מהשגת התכלית הזאת. כל שאר פעלי האדם הם רק „לקיים עמידתו, כדי שישלם בו הפעל האחד ההוא"[2]).

ובזה הגענו לקריטריון מוסרי חדש ול„שנוי־ערכין" גמור בנוגע למעשי האדם בבחינתם המוסרית. כל מעשה יש לו ערך מוסרי, אם בחיוב או בשלילה, רק במדה שהוא עוזר או מפריע את האדם בהשתדלותו להשיג תכלית מציאותו — הוצאת שכלו אל הפועל. „טוב" במובן המוסרי הוא כל מה שעוזר לזה, ו„רע" — כל מה שמזיק לזה. ואם על פי ההשקפה הזאת נציב מדרגות „המעשים הטובים" בסולם המוסרי, יהיו „עליונים למטה ותחתונים למעלה". במדרגה היותר עליונה עומד, כמובן, „הפעל האחד ההוא" המוליך ישר אל התכלית — השגת המציאות הנצחית בדרך המופת, כלומר למוד חכמת הטבע ומה שאחר הטבע. אחרי כן יפרד הסולם לשני ראשים, הראש האחד—לתלמוד, והשני — למעשה. מצד התלמוד יש חשיבות מוסרית ביחוד ללמודי ההנדסה וההגיון, שידיעתם היא הקדמה מוכרחת להבנת המציאות בדרך המופת, ואחריהם במעלה הם הלמודים שמטרתם היא כשרון המעשה (תורת המוסר וכו'), אחר כי המעשים עצמם, שהלמודים האלה עסוקים בהם, אינם אלא אמצעים להשגת המדרגה העליונה. ונמצא למודם רק אמצעי לאמצעי[3]). ומצד המעשה יש גם כן מדרגות מדרגות. אלו ממעשי האדם, שמטרתם היא הספקת הצרכים הגופניים, יש להם ערך מוסרי חיובי רק במובן מוגבל: עד

---

[1]) הקדמה הנזכרת.

[2]) שם.

[3]) עי' מו"נ ח"ג פרק נ"א. הרמב"ם לא הטעים שם את ההבדל שבין הלמודים

כמה שהם מועילים להרחקת הצער הגופני ופזור הנפש, כדי שיוכל האדם להתמכר במנוחה להשגת המושכלות[1]). גבוהים על אלו הם המעשים המתיחסים ל„שלימות המדות", לפי שהשלימות הזאת היא תנאי מוכרח להשגת החכמה האמתית. „שהאדם כשיהיה רודף תאוות ומגביר המורגשות על המושכלות ומעביד שכלו לתאותיו, לא יתודע בו הכח האלהי, ר"ל השכל"[2]). ערך מוסרי בעצם אין איפוא גם ל„שלימות המדות", כמו שאין ערך בזה לשאר עניני החיים המעשיים, ורק יחוסו של כל דבר להשגת התכלית השכלית הוא המגביל את ערכו המוסרי[3]).

ומתוך השקפתו זו קבע הרמב"ם את הכלל: שהמדות הטובות הן „הבינוניות הרחוקות משתי הקצוות מרחק שוה"[4]). הכלל הזה לקוח אמנם מתורת המדות של אריסטו. אבל אריסטו לא נתן קריטריון מוסרי יותר גבוה, שעל פיו נמצא את הנקודה ה„בינונית" בכל ענין, בהיות בעיניו באמת כל המדות הטובות רק נימוס נאה, שהיוני המנומס צריך להחזיק בו ולהרגיש עם זה מעצמו, בטוב טעמו, איזו היא הנקודה הרחוקה מן הכיעור שבשתי הקצוות. ואולם הרמב"ם היהודי עשה את הכלל הזה ליסוד מוסרי אמתי, בקבעו יחד עם זה תכלית מוסרית עליונה, שהמדות הטובות הן „הצעות" לה[5]) ושעל פיה אנו צריכים ויכולים להבדיל בין הקצוות ובין „הדרך הממוצעת". כי הקצוות הן המרחיקות את האדם מהשגת תכליתו השכלית, בהיותן עלולות להזיק לבריאות גופו או למנוחת נפשו, והדרך הממוצעת היא המקרבת אותו לתכליתו[6]).

ואולם בכל האמור עדיין לא נפתרה בשלימותה שאלתנו על דבר תכלית מציאותו של מין האדם בכללו. אנו יודעים כבר, שהמין האנושי כולל באמת שני מינים בעלי צורות שונות: מין „האדם בכח" ומין „האדם בפועל". האחרון

המעשיים ובין ההנדסה וההגיון. לפי שלא הוצרך לכך למטרתו באותו הפרק. אבל ההבדל יוצא מאליו בהכרח הגיוני.

[1]) עי' מו"נ שם פרק כ"ז ונ"ד והלכות דעות פרק ג' וד'.

[2]) הקדמה לסדר זרעים.

[3]) יחוסו של הרמב"ם אל „שלימות המדות" בולט ביחוד מזה, שהוא קורא לה „שלימות הגוף", בניגוד אל „שלימות הנפש", שהיא השלימות השכלית (מו"נ ח"ג פרק כ"ז).

[4]) עי' הלכות דעות פרק א' ושמנה פרקים פרק ד'.

[5]) מו"נ ח"ג פרק נ"ד.

[6]) עי' שמונה פרקים סוף פרק ד' וראש פרק ה'.— לאצארוס (Ethik des Judentums, I. Anhang 14) לא שם לבו להבדל זה שבין אריסטו והרמב"ם, ועל כן נראה לו זר ביותר מה שהכניס הרמב"ם את המדה הבינונית של אריסטו בתורת המוסר של היהדות.

אמנם אינו בא לעולם כמין בפני עצמו מתחלת ברייתו, אלא יוצא בדרך ההתפתחות מתוך הראשון. אבל דרך ההתפתחות הזאת ארוכה מאד ותלויה בתנאים רבים וקשים, עד שרק אנשים מעטים, ולפעמים רק „אחד בדור", זוכים להגיע עד סופה, בעוד שהרוב היותר גדול של המין האנושי נשאר תמיד במצב „האדם בכח". וחזרה איפוא השאלה למקומה: מה היא תכלית מציאותם של כל המון בני האדם, „אשר לא ציירו מושכל לנפשם"? כי הנה באמרנו, שכל המציאות החמרית היא בגלל מציאות האדם אין הכונה בזה, שכל שאר הנמצאים הם אך „רע מוכרח" בשביל להגיע אל המצוי המכוון, כלומר, אך נסיונות שלא עלו יפה מצד הטבע בעמלו להגיע ל„התהוות השלם שאפשר להתהוות", כאומן שאינו בקי במלאכתו ועושה המון כלים מקולקלים עד שמצליח לעשות אחד מתוקן. השקפה כזו מתנגדת למה שאנו רואים מן החכמה הנפלאה שביצירת הטבע, המעידה על היות ה„אומן" בעל יכולת לעשות מעשהו באופן מתאים למה שמכוון בו. ובכן עלינו להניח, „כי לא לדבר ריק נמצאו הנמצאים"; כי הטבע, בדרך הלוכו אל „התהוות השלם", יצר גם כל מיני הבריות הללו לתועלתו של אותו השלם עצמו, אם למאכלו או „לתועלתו בזולת המאכלים", באופן שכלל הנמצאים בעולם השפל הוא לא רק סולם להגיע להתהוות האדם, כי אם גם אמצעי להתמדת קיומו של האדם אחר שנתהוה. ויוצא איפוא מזה, כי גם כל אלה אלפי רבבות בני אדם „אשר לא ציירו מושכל לנפשם" אי אפשר שתהיה מציאותם לבטלה, כאותם הכלים המקולקלים שאינם מכוונים לתכליתם, המתגוללים בבית האומן עד שיאבדו מאליהם. בהכרח שיש במציאותם של האנשים האלה איזו תועלת, כמו במציאות שאר מיני הבריות שבארץ. ומה היא איפוא התועלת הזאת? — התשובה על זה כלולה כבר בעצם השאלה: ככל שאר הנמצאים הארציים, גם מין „האדם בכח" נמצא בודאי לתועלת „השלם", כלומר לתועלת „האדם בפועל". וכהסכם עם זה מחליט הרמב"ם, „שהאנשים האלה נמצאו לשתי סבות. האחת, להיות משמשים לאחד ההוא („השלם"). מפני שהאדם חסר מאד ויצטרך לדברים רבים, ואין בחיי מתושלח מה שיספיק ללמוד המלאכות שהאדם מצטרך במחיתו לכלן צורך מוכרח, ומתי יהיה מוצא פנאי ללמוד ולקנות חכמה? על כן נמצאו שאר בני אדם, לתקן אלו המעשים הצריכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם צרכו מזומן ותהיה החכמה מצויה. והסבה השנית במציאות מי שאין בו חכמה, מפני שאנשי החכמה הם מועטים מאד, ועל כן נברא ההמון לעשות חברה לחכמים, שלא יהיו שוממים" [1].

[1]) הקדמה לסדר זרעים.

ובכן, מציאות הרוב האנושי יש לה תכלית לעצמה, הנבדלת מתכלית מציאותו של המועט הנבחר. זה האחרון תכלית מציאותו היא בו בעצמו, במה שבו מתגשמת הצורה היותר שלמה בעולם השפל. אבל תכליתו של הרוב היא לא בעצם מציאותו, כי אם במה שעל ידו נבראים התנאים המוכרחים למציאותו של המועט: החברה האנושית עם כל קניניה הקולטוריים (במובן החמרי), שבלעדם אי אפשר „שתהיה החכמה מצויה".

ובזה הכנסנו לתורת המוסר יסוד חדש — היסוד החברתי.

כי אילו היה כל אדם ואדם יכול להגיע למעלת „האדם בפועל" מבלי היות זקוק לעזרת החברה האנושית, שתכין לו את צרכיו, — אז היה גם הקריטריון המוסרי רק אישי בלבד ומסור בידי כל אחד לעצמו על פי הפורמולא שיצאה לנו למעלה: כל מה שעוזרני להשגת תכליתי השכלית — זהו הטוב המוסרי שלי, וכל מה שמפריעני מזה — הוא הרע המוסרי שלי. אבל אם השגת התכלית העליונה אפשרית היא רק למועטים, והאפשרות הזאת באה רק על ידי מציאות החברה של המרובים, שתעודתה היא לברוא את התנאים היותר נאותים להתהוות „השלם", — הנה יוצא לנו מזה קריטריון מוסרי חדש, חברתי: כל מה שמועיל להשתלמותה של החברה באופן הדרוש לתעודתה — זהו הטוב המוסרי, וכל מה שמזיק לזה — הוא הרע המוסרי. ומן הקריטריון המוסרי הזה אינם יכולים לשחרר עצמם לא המרובים ולא המועטים. אין צריך לאמור המרובים, שאין למציאותם תכלית אחרת זולתי השתתפותם בעבודת החברה, וממילא אין להם שום קריטריון מוסרי אחר זולתי החברתי. אבל גם המועטים, המוכשרים להשיג את התכלית העליונה ויש להם איפוא קריטריון מוסרי אישי, — גם הם, במקום שהקריטריון האישי שלהם מתנגד אל החברתי, מחויבים להשתעבד לזה האחרון. כי כל מה שתוסיף החברה להשתלם ותקל דאגת הצרכים הגופניים, הגדל גם האפשרות להתהוות השלם ביתר תדירות ובמספר יותר גדול, ונמצא שמצד התכלית העליונה של המין האנושי בכללו — אשר בה מקור החובה המוסרית — שלומה של החברה חשוב יותר מזה של איש אחד פרטי, אפילו הוא מן השלמים המועטים [1].

על פי השקפה זו, כל ענפי העבודה האנושית המועילים להשתלמות החברה והקלת עול צרכי החיים — יש להם ערך מוסרי, בהיותם עוזרים מעט או הרבה ליצירת „הסביבה" הנחוצה כשביל שתצא אל הפועל הצורה

---

[1]) עי' מו"נ ח"ג פרק כ"ז ול"ד. ע"ד יחס המועט אל המוסר החברתי לא דבר אמנם הרמב"ם מפורש, אבל השקפתו על זה ניכרת מתוך דבריו בפרקים הנזכרים ועוד בהרבה מקומות.

היותר שלמה ביחידי סגולה המוכשרים לכך. מפני זה חושב הרמב"ם, למשל גם את „המלאכות היפות" (אם כי לפי שיטתו, כמובן, אין לו להיופי ערך עצמי) בכלל הדברים המועילים להשגת התכלית האנושית. „כי הנפש תלאה והמחשבה תעכר בהתמדת עיון הדברים הכעורים, כמו שילאה הגוף בעשית המלאכות הכבדות עד שינוח וינפש ואז ישוב למזגו השוה; כן צריכה הנפש גם כן להתעסק במנוחת החושים בעיון הענינים הנאים עד שתסור ממנה הליאות". ועל כן „עשית הפתוחים והציורים בבנינים ובכלים ובבגדים" אינם „מעשה הבל"[1].

כללו של דבר: החברה היא העומדת בין שני „מיני" האדם ומקשרת אותם יחד. ל„האדם בפועל" היא משמשת כאמצעי להשגת תכליתו, ול„האדם בכח" היא התכלית עצמה שבשבילה נברא. האדם הזה, שכשהוא לעצמו אינו אלא בריה זמנית, הוה ונפסדת, ככל שאר בעלי חיים, — צריך איפוא להסתפק בנחמה זו: שמציאותו הזמנית אינה בכל זאת לבטלה. בהיותו אבר מן הגוף החברתי המוליד את השלמים הנצחיים ובהיותו עוזר גם הוא בעבודתו, יהיה באיזה ענף שיהיה, להתהוות השלמים הללו.

וכה חוזר ומתקרב הרמב"ם להשקפת היהדות הקדמונית — שעשתה את חיי הכלל תכלית לחיי הפרט — אחר שנראה תחלה כמתרחק ממנה, בהציבו את „השלם" היחידי, בעל „השכל הנקנה", כמטרה יחידה לחיי המין האנושי בכללו.

והנה בהשקפה ראשונה אפשר אמנם למצוא דמיון ידוע בין תורת המוסר של הרמב"ם ובין תורה אחרת, שנתפרסמה כל כך בזמן האחרון — תורת ניטשה: גם שתיהן רואות תכלית מציאות מין האדם ביצירת הטופס האנושי היותר שלם וגם שתיהן עושות את הרוב לכלי תשמישו של המועט שבו מתגשם הטופס העליון. אבל באמת נבדלות שתי התורות זו מזו הבדל עצמי ואין כאן אלא דמיון חיצוני בלבד. ראשונה, אין תכונת „האדם העליון" של ניטשה דומה כלל לתכונת „האדם בפועל" של הרמב"ם. ניטשה, היוני ברוחו, רואה את השלימות העליונה בהרמוניא שלמה של כל היתרונות הגופניים והרוחניים. אבל הרמב"ם, כיהודי אמתי, מצמצם הכל בנקודה אחת מרכזית ומשליט יסוד רוחני — השכל — על כל השאר. ושנית, אין יחוסו של „האדם בפועל" אל החברה כזה של „האדם העליון": האחרון מבקש מוצא לכחותיו בעולם שמחוצה לו, שואף להגשמת רצונו בפעולה ואינו סובל כל מעצור על דרכו, ועל כן מלחמת עולם לו עם החברה האנושית, השמה

---

[1]) שמונה פרקים פרק ה'.

גבול לרצונו ומניחה מכשולים על דרכו בחוקיה המוסריים, שנוצרו לא לפי צרכיו האישיים, אלא לפי צרכי הרוב. אבל „האדם בפועל" של הרמב"ם אין מגמתו התגשמות רצונו בעולם החיצוני, כי אם — השתלמות צורתו בעולמו הפנימי, ואינו דורש מן החברה אלא שתספיק לו צרכיו ההכרחיים, בשביל שיוכל לבקש שלימותו הפנימית במנוחה. ועל כן אינו חושב את החברה לאויבתו, כי אם, להפך, רואה בה בעלת בריתו, שרק בעזרתה אפשר לו להשיג תכליתו ובשלומה יהיה גם לו שלום.

ב.

בכונה נמנעתי עד כה מלערבב עניני הדת ביסודי המוסר של הרמב"ם, כדי להראות, שבאמת בנה הרמב"ם את שיטתו בתורת האדם רק על יסודי הפלוסופיא בלבד ולא והִר מאומה מהשקפותיו הפלוסופיות בשביל לפשר ביניהן ובין ההשקפות הדתיות ששלטו בימיו בישראל. ובכל זאת אין ספק שהיה הרמב"ם בעל דת והאמין באלהותה של תורת משה, אלא שהשקפתו על מהות הדת ותעודתה וערכה היתה חדשה ושונה לגמרי מן ההשקפה המקובלת בעם, בהשארו נאמן גם פה, על שדה הדת עצמה, לאותן ההנחות היסודיות, שעליהן בנה תורת המוסר.

אם בכלל מניחה הפלוסופיא מקום להאמונה במציאות „דת אלהית", כלומר תורה נתונה לבני אדם מאת אלהים על ידי התגלותו ליחיד או לרבים בדרך היוצא מגדר הטבע? — השאלה הזאת תלויה בשאלה אחרת: אם העולם קדמון ומחויב המציאות, כדעת אריסטו, או שהוא מחודש ברצון האל, כמקובל בתורת היהדות. באופן הראשון הרי כל העולם „הוא על צד החיוב ולא ישתנה טבע כלל ולא יצא דבר חוץ ממנהגו", וממילא אין מקום להתגלות האלהות, המשדדת מערכת הטבע, „ותפול התורה בכללה". אבל אם העולם הוא מחודש והטבע אינו איפוא גם הוא אלא התגלות הרצון האלהי בזמן ובאופן שגזרה חכמתו, — הנה לא מן הנמנע הוא עוד, שהרצון האלהי יתגלה שנית בזמן מן הזמנים באופן מתנגד אל המנהג הקבוע. ועל כן „עם האמנת חדוש העולם תהיה התורה אפשרית ותפול כל שאלה בזה הענין". לפי שאם נשאל: „למה שם ה' נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו, ולמה נתן תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת, ולמה נתנה בזה הזמן ולא לפניו ולא לאחריו וכו' וכו',— יהיה מענה אלו השאלות כלן: כן רצה או כן גזרה חכמתו, כמו שהמציא העולם כשרצה, על זאת הצורה, ולא נדע רצונו בזה" [1]).

---

[1]) מו"נ ח"ב פרק כ"ה.

והנה ידוע, כי הרבה עסק הרמב"ם בשאלת חרוש העולם ובחן אותה מכל צד, כדי לדעת, אם יש ממש באותם המופתים שהביאו הקודמים לו על קדמות העולם או על הדרוש, ועם זה לא חש להודות, שאם היה מוצא „מופת חותך" על קדמות העולם, לא היה דוחה את המופת מפני הכתוב בתורה. אבל עיונו הפלוסופי הביאהו לידי מסקנא, שבאמת אין שום מופת חותך לא על החדוש ולא על הקדמות, ולפי „שקדמות העולם לא התבאר במופת, אין צריך שיורחו הכתובים", ונוכל על כן להאמין בדעת החדוש, „המקובלת מצד הנבואה", מבלי לחטוא בזה לשכלנו[1]).

ומכיון שהנחנו, כי העולם מחודש, הנה גם התגלות האלהות אפשרית היא, ואין השכל מונע אותנו מלהאמין במה שמקובל באומתנו מדור דור: שבזמן ידוע ניתנה לעמנו „תורה מן השמים" על ידי בחיר הנביאים, אשר נגלה עליו השפע האלהי באופן מיוחד והורהו מה שידבר לעמו בשם האלהים[2]). ואין לשאול על זה, כאמור למעלה, מפני מה ניתנה תורה זו לנו ולא לאחרים, בזמן זה ולא בזמן אחר. אבל מה שיש לשאול — הוא: מה היא תעודתה של התורה האלהית ומה באה לתקן? — שהרי לא יתכן להאמין, שירצה האל לשדד מערכת הטבע בלי שום תועלת ותכלית. ואם לא נוכל לירד לסוף כונת החכמה האלהית בכל הפרטים, הנה בכלל צריכים ויכולים אנו לברר לעצמנו, לאיזו מטרה ניתנה לנו הדת האלהית ובמה תוכל לעזור לבני אדם בהשגת תכליתם[3]).

והנה הדבר מבואר, כי לא תוכל הדת האלהית, לא בחלקה העיוני ולא בחלקה המעשי, להוליך את האדם ישר לתכליתו העליונה: הוצאת שכלו מן הכח אל הפועל. כי התכלית הזאת תושג, כמו שידענו, לא על ידי מעשים טובים וגם לא על ידי ידיעת אמתות המציאות בדרך הקבלה, כי אם רק על ידי פעולת השכל עצמו, בהגיעו אל האמת בדרך הארוכה של המופת המדעי.

---

[1]) מו"נ ח"ב פרק כ"ה ופרק ט"ז.

[2]) דעות הרמב"ם על אופני התגלות האלהות ומהות הנבואה בכלל ונבואת משה בפרט — מבוארות בכמה מקומות בספריו וביחוד במו"נ ח"ב מן פרק ל"ב עד סוף החלק ובמשנה תורה ה' יסודי התורה פ"ז. אבל למטרתנו פה אין לנו צורך להכניס עצמנו בחקירות כאלה, ודי לנו לדעת, כי גם בזה לא יצא הרמב"ם חוץ לשיטתו: הנביא הוא בעיניו „האדם בפועל" היותר שלם, והשפע האלהי בא לו להנביא באמצעות אותו השכל הנבדל („שכל הפועל"), שלפי השיטה הפלוסופית שאחזה בה הרמב"ם, — הוא הממונה על העולם ובעזרתו יוצאות מן הכח אל הפועל כל הצורות וגם „צורת הנפש" בכלל.

[3]) עי' מו"נ ח"ג פרק כ"ז.

ואם אין בכחה של הדת להעלות את בעליה למדרגת „האדם בפועל" בלי אמצעי, הנה בהכרח שכל עיקרה לא באה אלא לתקן את האמצעים הנחוצים להשגת התכלית הזאת, כלומר, את החברה האנושית, היוצרה תנאי מציאותו של „האדם בפועל". מטרת הדת היא איפוא: „תקון הנפש ותקון הגוף" של החברה בכללה, בשביל לעשותה מוכשרת להעמיד מקרבה „אנשים בפועל" במספר היותר גדול שאפשר. בהסכם למטרתה זו צריכה הדת להיות המונית בהכרח, כלומר לכוון למודיה ומצותיה לא ליחידי סגולה, השואפים אל השלימות האחרונה, אלא לכל המון בני החברה, בתתה להם: א) את הדעות האמתיות בצורה נאותה להבנת ההמון; ב) חקי המוסר האישי והחברתי המתאימים ביותר לשלום החברה והצלחת אישיה; ג) חקי העבודה הדתית המכוונים לחנך את העם, בהזכירם לו תמיד את הדעות האמתיות ואת החובות המוסריות[1]. בשלשת הדרכים האלה — אשר האחרון שבהם הוא אך אמצעי לחזוק השנים הראשונים — באה הדת להרים מצבה הקולטורי של החברה, כדי לפנות דרך לפני היחיד „השלם", שימצא מראשית ימיו בתוך חברה מתוקנת בדעותיה ומוסרה הטוב, ולא יצטרך לבזבז כחותיו במלחמה חיצונית בעד „תקון הגוף" עם תנאי החיים הקשים של חברה פרועה ובמלחמה פנימית בעד „תקון הנפש" עם הדעות הכוזבות, שנטעה בלבו חברה זו, — אלא מיד כשמתגלה בו הכשרון והרצון להגיע למעלת השלמים, הוא מוצא כל התנאים הרצוים מוכנים לפניו והולך ומתקרב לתכליתו בלי מעצור.

כך הבין הרמב"ם — וכך מוכרח היה להבין לפי שיטתו — תעודתה של הדת האלהית. ומאחר שהוברר לו עם זה, על יסוד ראיות שכליות שונות, כי תורת משה היא היא הדת האלהית[2]), — הנה הדבר מובן, שלא היה בלבו שום ספק, כי התורה הזאת בחלקה העיוני כוללת בהכרח את „הדעות האמתיות" (כלומר, הדעות הפלוסופיות שהוא חשבן לאמתיות), אם כי בצורה המונית, ובחלקה המעשי — את המוסר האישי והחברתי באופן מתאים אל התכלית הנרצה, לפי שיטתו, ואת העבודה הדתית המכוונת ביותר לחנך החברה בדעות ובמוסר.

ופה מתחילה עבודתו הקשה של הרמב"ם. כי בבואו מזוין במשפט ה„אפריאורי" הזה אל חדרי התורה פנימה, מצא שם, כמובן, הרבה והרבה ענינים עיוניים ומעשיים, שהם לפי פשטם ההפך הגמור ממה שהיה צריך להמצא

1) מו"נ ח"ג פרק כ"ג וכ"ח, ועי"ש ח"ב פרק ל"ד ומ'.
2) עי' מו"נ ח"ב פרק ל"ט ומ', וביחוד — „אגרת תימן".

ישם, לפי המשפט הנזכר. הדעות הכלולות בתורה נראות כמתנגדות לגמרי אל האמתיות הפלוסופיות היותר יסודיות בשיטתו של הרמב"ם, והמעשים המצווים בתורה כוללים דברים הרבה שקשה לכונם אל המטרה החברתית של הדת האלהית בהסכם אל השיטה הזאת. ומה צריך היה הרמב"ם לעשות? לפשר בין האמת הפלוסופית והאמת הדתית, כמו שעשו רבים לפניו, — לא יכול. כי כל פשרה אין פירושה אלא ותור משני הצדדים, ומי שמאמין, כהרמב"ם, שהשגת האמת בדרך המופת היא תכלית מציאות האדם והדרך היחידה להצלחתו הנצחית, איך יוכל לוּתּר אפילו על משהו מן האמת הזאת בשביל אמת אחרת, הפחותה ממנה בערכה, בהיותה באה רק בדרך הקבלה? ובכן נשארה לו בהכרח רק דרך אחת: לשעבד את הדת בהחלט לדרישת הפלוסופיא, כלומר, לפרש דברי התורה באופן שתהא מתאימה בכל אל האמת הפלוסופית ותמלא בכל חלקיה את התעודה שחלקה לה הפלוסופיא.

וההכרח הפנימי הזה עשה נפלאות. ביגיעה עצומה המציא הרמב"ם דרכים שונים ומשונים לפירוש התורה ובאומנות רבה מצא סמוכים לפירושיו במלים ומאמרים נפרדים המפוזרים במקרא ובתלמוד, עד שהגיע לבסוף לעשות את הדת למה שהיא צריכה להיות לפי אמונתו.

והנה לא פה המקום לבאר בפרטות דרכי־הפירוש של הרמב"ם, אשר לנו בזמן הזה אינם עוד אלא כעין „מצבת זכרון", המעידה על רפיון כחה של „המלה הכתובה" במקום שכח חי בנפש עומד כנגדה ודורש ממנה לעשות „הן" שלה „לאו" ו„לאו" שלה „הן". כח נפשי כזה הביא את הרמב"ם להפוך „אלהים חיים" של תורת משה למושג פלוסופי מופשט, שאין בו כלום זולתי סכום של שלילות שונות; לעשות את ה„צדיק" של היהדות לפלוסוף שזכה ל„שכל הנקנה", את „העולם הבא" שבתלמוד — לדביקות השכל הנקנה ב„שכל הפועל", את ה„כרת" שבתורה — להפסד הצורה בהפרד החומר, וכן הלאה. הכל בהסכם להאמת הפלוסופית שלו, בלי שום שנוי[1]).

גם החלק המעשי של הדת אך בדרך רחוקה אפשר היה לשעבדו לאותם היסודות הכלליים, שיצאו לו להרמב"ם מתוך שיטתו הפלוסופית. ביחוד קשה היה הדבר ביחס לחוקי העבודה הדתית, שבהרבה מהם לא תֵּרָאֶה כלל התועלת החנוכית לחזוק הדעות האמתיות והחובות המוסריות. אבל גם בזה עשה ההכרח הפנימי את שלו, והרמב"ם מצא סוף סוף „טעמים" חנוכיים לכל החוקים הדתיים, ואף לאלו שלכאורה מסוגלים הם, להפך, לחזק דעות

---

[1]) כל הענינים האלה מבוארים, כידוע, בכל ספרי הרמב"ם במקומות רבים שאין לפרטם.

כוזכות ולעורר נטיות מתנגדות אל המוסר, כמו, למשל, הקרבנות נגל המתיחס להם [1]). ואולם אחר כל העמל, הוכרח הרמב"ם לביא לידי הנחה זרה מאד: שיש טעם למצוות רק בכלליהן, אך לא בפרטיהן ודקדוקיהן, שניתנו רק משום שאי אפשר לכלל בלא פרטים, יהיו איזו שיהיו [2]).

יותר נקל היה לו להרמב"ם לשעבד לשיטתו את החקים המוסריים שבתורה. בנוגע לעצם החקים האלה, לא היה הדבר צריך על הריב לדרכים מיוחדים בשביל למצוא בהם תועלת לחיי החברה, אחר כי התורה עצמה הטעימה הרבה פעמים את התועלת הזאת, הגלויה וניכרת גם מאליה ברוב המצוות ממין זה. אבל בנוגע למדרגתן של המצוות האלו בסולם הערכים המוסריים, מוכרח היה הרמב"ם לכוף את הדת בדרכים המיוחדים לו עד שתסכים לשיטתו, שהמעשים הטובים — המוסריים והדתיים כאחד — עומדים בתחתית הסולם, בהיות להם רק ערך של הכנה מוכרחת, אישית וחברתית, בשביל להגיע אל הטוב המוסרי העליון — שלימות השכל. היחס הזה של הרמב"ם אל המעשים המוסריים, שראינוהו למעלה בתור הנחה פלוסופית, נשאר בכל תקפו גם אחר שנתקדשו המעשים האלה קדושה דתית, ולא שנתה איפוא הדת בתורת־המוסר הפלוסופית של הרמב"ם אלא זה בלבד: שעשתה גם את העבודה הדתית עם כל חקיה לחיבה מוסרית, השוה בערכה לשאר החובות המעשיות, בהיותה גם היא אחד מן הדרכים לקרב את המין האנושי להשגת הטוב המוסרי העליון באישים הנבחרים.

ובכן, מה היא „הדת האלהית", כלומר תורת היהדות, על פי שיטת הרמב"ם?

בדעותיה העיוניות היא מיטאפיסיקא המונית, ובמצותיה המעשיות — איתיקא ופדגוגיא חברתית. להביא את האדם לשלימותו האחרונה אין בכחה, וכל תעודתה היא רק לתקן את החברה — כלומר, ההמון — לפי הדריש לחפצו של האדם השלם. ועל כן אין הדת למעלה מן השכל, אלא למטה ממנו, כמו שההמון, אשר למענו נוצרה, הוא למטה מן האדם השלם; השכל הוא השופט העליון, והדת משועבדה לו בהחלט ואינה יכולה לבטל משפטיו אפילו במשהו. כי האל, אשר נתן באדם את הכח השכלי להשיג בו את האמת ולהגיע

---

[1]) ע"ד טעמי המצוות עי' מו"נ ח"ג פרק כ"ו — ט ט.

[2]) „למשל, הקרבנות בכללם יש להם טעם, אבל היות הקרבן האחד כבש והאחד איל והיות מהם מספר מיוחד, זה אי אפשר לתת לו עלה כלל. שהאומר מביא שהיות שם חלקים שאין להם סבה, ובאמרך: למה היה כבש ולא היה איל? השאלה ההיא בעצמה היתה מתחייבת אלו נאמר איל במקום כבש; וכן, למה היו שבעה כבשים ולא שמונה? כן היו שואלים אם היו שמונה". (מו"נ שם פרק כ"ו).

על ידו למציאות נצחית, לא יוכל יחד עם זה לדרוש מן האדם, שיאמין בדבר המתנגד לאותה האמת עצמה המושגת בשכל, אשר היא תכלית מציאותו וקצה הצלחתו. ואף אם יעשה הנביא אותות ומופתים בשמים ובארץ ועל סמך זה ידרוש מאתנו שנאמין לו, כי נגלתה לו בדרך הנבואה אמת „אלהית" המתנגדת אל השכל, — אין להאמין לדבריו „ואין להביט לאותותיו". „כי השכל המכזיב עדותו יותר נאמן מן העין שהיא רואה אותותיו" [1]).

ואולם כל זה אינו פוחת מאומה מן החובה הכללית והנצחית לשמור כל מצוות הדת האלהית במעשה. הדת היא, כהטבע, יצירה אלהית, שבה נתגשם הרצון האלהי בתמונת חקים קבועים. וכמו שחקי הטבע הם נצחיים ושולטים בכל, בלי יוצא מן הכלל, אם כי תועלתם היא אך כללית, ויש „שיתחייב מהם נזקים פרטיים", — כן היא גם „ההנהגה התורית מוחלטת וכוללת לכל", ולא תשתנה ולא תתחלף „לפי עניני האנשים והזמנים המתחלפים". כי היצירה האלהית היא „הדבר השלם בתכלית השלימות שאפשר במינו", ומה שהוא בתכלית השלימות, הרי כל שנוי או חלוף לא ישלימהו, כי אם, להפך, יחסר משלימותו [2]). הדת ניתנה אמנם על ידי נביא, שבו דבק השפע האלהי, אבל מאחר שניתנה, כבר יצאה מתקופת היצירה והיתה, כהטבע לאחר יצירתו, בריה עומדת ברשות עצמה, שאפשר לחקור ולהבין חקיה בכח השכל, אך לא לשנותם ולבטלם בכח הנבואה. יש אמנם שעל פי הרצון האלהי, שהושם בטבע המציאות עוד בשעת היצירה, יכול הנביא לשנות לשעה קלה מנהגו של עולם באיזה פרט, כדי לתת „אות" על אמתות נבואתו [3]), ובהסכם עם זה יכול הנביא גם כן לבטל דבר מן התורה דרך ארעי, כהוראת שעה לצורך מיוחד. אבל כשם שאין בכחו של הנביא לשנות או להחליף לגמרי איזה חק מחקי הטבע, כן אין בכחו לעשות כזאת גם ביחס לחקי התורה. ואפילו להכריע בין דעות מתנגדות בדבר הסובל פירושים שונים — לא יוכל הנביא בכח נבואתו, לפי שדעתו חשובה בזה רק מצד היותו חכם, ולא מצד היותו נביא, ועל כן אינה מכרעת יותר מדעת חכם אחר שאינו נביא. ו„אם אלף נביאים, כלם כאליהו ואלישע, יהיו סוברים סברא אחת, ואלף חכמים וחכם סוברים הפך הסברא ההיא, — אחרי רבים להטות והלכה כדברי אלף החכמים וחכם, לא כדברי אלף הנביאים הנכבדים". כי „לא הרשנו ה' ללמוד מן הנביאים, אלא מן החכמים אנשי הסברות והדעות" [4]).

---

[1]) הקדמה לסדר זרעים. — [2]) מו"נ ח"ב פרק ל"ט וח"ג פרק ל"ד.

[3]) עי' מו"נ ח"ב פרק כ"ט ושמונה פרקים פרק ח'.

[4]) הקדמה לסדר זרעים, ועי' ה' יסודי התורה פרק ט' וי"ד.

כל האמור עד כה, בפרק זה ושלפניו, דַי בו, כמדומה לי, לתת מושג ברור מהשקפותיו היסודיות של הרמב"ם על תעודת האדם וחובותיו המוסריות והדתיות. אך קודם שנעבור מזה להתבונן על האופנים, שבהם נסה הרמב"ם לעשות השקפותיו אלה לקנין העם, ועל הרושם שעשתה שיטתו על התפתחות היהדות, — מן הראוי עוד להזכיר כאן, כי הרמב"ם עצמו נתן לנו תמצית שיטתו באופן בולט שאין למעלה הימנו, בחלקו את בני האדם לכתות כתות, לפי מעלתם בסולם השלימות. את שאיפתו של האדם לשלימות „צורתו" מדמה הרמב"ם לשאיפת בני המדינה „להיות עם המלך בהיכלו", ועל פי הדמיון הזה הוא מוצא במין האנושי שש כתות זו למעלה מזו:

א) אנשים שהם לגמרי „חוץ למדינה", והם הפראים שאין להם שום דת ונימוס, „לא מדרך העיון ולא מדרך קבלה", „ודין אלו כדין בעלי חיים שאינם מדברים".

ב) אנשים „אשר הם במדינה, אלא שאחוריהם אל בית המלך ומגמת פניהם לדרך אחרת", וכל מה שיוסיפו ללכת בדרכם „יוסיפו רוחק מבית המלך" — אלו הם „בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בידם דעות בלתי אמתיות, אם מטעות שנפלה בידם בעת עיונם, או שקבלו ממי שהִטעם... ואלו יותר רעים מן הראשונים, והם אשר יביא הצורך בקצת העתים להרגם ולמחות זכר דעותיהם, שלא יַתעו זולתם".

ג) „הרוצים לבוא לבית המלך, אלא שלא ראו בית המלך כלל",— והם „המון אנשי התורה, ר"ל עמי הארץ העוסקים במצות".

ד) „המגיעים אל הבית והולכים סביבו, מבקשים למצוא השער",— הם „המאמינים דעות אמתיות מדרך קבלה ולומדים מעשה העבודות", אבל „לא הרגילו בעיון שרשי התורה". ובמעלה אחת עמהם הם אלו שמתעסקים „בחכמות הלמודיות (מתימטיקא) ובמלאכת ההגיון".

ה) „אנשים שכבר נכנסו לפרוזדור" — הם הללו „שהכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת" או אלו שלמדו „והבינו הענינים הטבעיים" (פיסיקא).

ו) אנשים שהגיעו למעלה היותר עליונה: „להיות עם המלך בתוך הבית" — הם „שהבינו האלהיות (מיטאפיסיקא), שהגיעו לדעת מופת מה שנמצא עליו מופת וידעו מן הענינים האלהיים אמתת כל מה שאפשר שתוָדע אמתתו ויתקרבו לאמתת מה שאי אפשר בו אלא להתקרב אל אמתתו" [1]).

[1]) מו"נ ח"ג פרק נ"א.

בחלוקה הזאת הטעים הרמב"ם את תורתו המוסרית בשפה ברורה וברוח קרה ושקטה, כאלו אין כאן שום דבר המסוגל להרגיז את הלבבות! אני עכשיו אמנם נרגיש ביחוד התקוממות הרגש המוסרי בלבנו נגד משפטו האכזרי של הרמב"ם על בני הכתה השניה, „שעלו בידם דעות בלתי אמתיות", אע"פ שמבינים אנו עם זה, כי איש הגיוני כהרמב"ם, שהלך בכל ענין עד לסוף תולדותיו, אי אפשר היה לו לבלתי הוציא גם את התולדה הזאת מתוך אותה השיטה הפלוסופית, אשר „הדעות האמתיות" היו לה הרבה יותר מ„דעות" בלבד, ביחסה להן את הסגולה הנפלאה, להפוך את הכח השכלי שבנפש למציי נבדל ונצחי, וראתה על כן בהפוכן „סכנת נפשות" ממש. ואולם בתקופת הרמב"ם, שרדיפת בני אדם על „דעות בלתי אמתיות" היתה רגילה ביותר, אם כי לא בשם הפלוסופיא, אלא בשם הדת, — לא עשתה גם האכזריות הפלוסופית הזאת שום רושם ולא יצאו עליה עוררים. אבל לעמת זה נזדעזעו הלבבות עד היסוד בגלל משפט אחר היוצא מחלוקה זו, והוא: „כי הפלוסופים העוסקים בטבעיות ואלהיות יש להם מדרגה יותר גדולה מהעוסקים בתורה" [1]. ומי שיודע, מה היתה לאבותינו בימים ההם מדרגת „העוסקים בתורה", הוא לא יתפלא על כי „רבים מהחכמים והרבנים" באו בשביל כך לידי החלטה, כי „זה הפרק לא כתבו הרב, ואם כתבו — צריך גניזה, והיותר ראוי לו — השריפה" [2].

התמימים האלה לא ראו, כי „זה הפרק" לא ניתן לגניזה או לשריפה אלא ביחד עם כל שאר „הפרקים" הכלולים בשיטתו של הרמב"ם, אשר הביאוהו בהכרח עד „המלה האחרונה" הזאת. אבל היו אז בישראל עוד אחרים, שהבינו את הדבר יותר ונזרו באמת שריפה על כל „הפרקים" יחד, — ואליהם עוד נשוב במה שיבוא.

ג.

שלטון השכל! — וכי יכולים אנו עכשיו, אחר המאה הי"ח והי"ט, להרגיש כל גדלה ועמקה של „המהפכה" הרוחנית, שהיתה כלולה בשתי המלים האלה בתקופת הרמב"ם?

הכל יודעים, שהתכונה היסודית של רוח האדם בימי הבינים היתה: יחס שלילי אל השכל האנושי והעדר־אמונה בכחו להיות למורה דרך החיים ולהביא את האדם להצלחתו האמתית. השכל היה כמעט שנוא ובזוי, כמסית

---

[1]) עי' פירוש רבי שם טוב למו"נ פרק הנ"ל. — [2]) שם.

ומדיח מסוכן, המסיר לב האדם מאחרי האמת והטוב, וכל שומר נפשו ירחק ממנו. לשאלותיו היסודיות על דבר העולם והחיים בקש בן הדורות ההם דוקא תשובות שלמעלה מן השכל; כל מה שהיתה התשובה יותר פשוטה ומובנת לשכלו, יותר היתה חשודה בעיניו ולא הניחה את דעתו, וכל מה שהיתה יותר זרה ומתנגדת אל השכל הבריא, יותר היתה נושאת חן ומתקבלת על הלב. „אני מאמין בדבר, מפני שהשכל מרחיקו" — הפתגם הידוע הזה של אחד מאבות הכנסיה הנוצרית היה אז אבן־הפנה בחיים הרוחניים של כל עמי הקולטורא, הנוצרים והמושלמים יחד, וגם בגבול היהדות שלט בכל תקפו. לא אך המון העם, כי אם גם ראשיו ומוריו בכללם האמינו אז בפשטי הכתובים ומאמרי התלמוד, אף במקום שמתנגדים הם אל השכל נגוד גמור. מושגים גסים ומגושמים מאד, שאין השכל סובלם כלל, על דבר תכונת האלהות ויחוסה אל האדם ועל דבר נפש האדם ועתידותיה „בעולם הבא" — היו אז כמעט לקנין כללי, וגם „חכמי התורה" החזיקו בהם בכל עז, לפי שכך מצאו „כתוב" במקרא או בתלמוד, ומה שכתוב — הוא למעלה מן השכל, ואין משגיחים ב„עז פנים" זה המטיח דברים כלפי מעלה. בהסכם עם השקפה יסודית כזו היו, כמובן, גם הערכים המוסריים היותר גדולים: — ידיעת „מה שכתוב" וקיום כל הכתוב. תעודת השכל היתה לא להבין את העולם והחיים, כי אם להבין את הכתוב על דבר העולם והחיים, וכל מה שמרבה אדם מישראל להפוך ולהפוך בדברים הכתובים ולדקדק בפרטיהם, בעיון ובמעשה, עד לאין סוף — הרי זה משובח [1].

אחדים מחכמי ישראל נסו אמנם גם לפני הרמב"ם להכניס בתורת היהדות מושגים יותר מושכלים, שסגלו להם מתוך הפלוסופיא הערבית. אבל הנסיונות האלה הקיפו רק את הפרטים, בעוד שהכלל היסודי נשאר כשהיה: שעבוד השכל לדברים הכתובים ובטול אמתותיו מפני האמת הדתית שלמעלה ממנו. הגדול שבראשוני הפלוסופים הדתיים בישראל, רב סעדיה גאון, מבאר יחס השכל אל הדת במשל הזה: „מי ששקל מממונו אלף זוז" וחלק סכומים שונים לאנשים רבים „ורוצה לאמת אצלם במהרה מה שנשאר מן הכל, והוא אומר שהנשאר הוא ת"ק זוז וישים ראיתו שקילת הממון, וכאשר ישקול אותו מהרה וימצאנו ת"ק זוז, התחייבו להאמין מה שאמר להם". אבל אפשר שיהיה בין האנשים ההם איש „מתון", שיחפוץ למצוא את הנשאר גם „מדרך החשבון", על ידי צירוף הסכומים הנחלקים ונכּוּיָם מן הסך הראשון [2]. והנמשל

[1]) את המצב הקולטורי של בני עמו בדורו תאר הרמב"ם עצמו בהרבה מקומות מספריו ואגרותיו. ראה, למשל, „מאמר תחית המתים".

[2]) „האמונות והדעות" הקדמה.

הוא, כמובן, שהדת היא „שקילת הממון", הנותנת לנו את האמת „מהרה" באופן בלתי אמצעי, שאין אחריו שום מקום לספק, והשכל הוא החשבון", שיכול אדם להשתמש בו, אם הוא „מתון" ויש לו פנאי לדבר, בשביל לקיים על ידו את האמת, שנתבררה לו כבר בדרך הבטוחה והקצרה של ה„שקילה". אבל הדבר מובן מאליו, שאין בכח החשבון לשנות את הסכום שמצאנו על ידי השקילה, ואם יש הבדל בין זה לזו, הרי „הממון השקול" לא יתוסף עליו ולא יגרע ממנו מאומה בשביל כך, ובהכרח שהטעות היא ב„חשבון".— השקפה כזו על השכל ויחוסו אל הדת משותפת היתה לכל חכמי ישראל, אשר עמלו לפני הרמב"ם לעשות שלום בין הדת והפלוסופיא. העמל הזה היה בעיניהם אך „רע מוכרח", שקבלוהו עליהם רק מפני שראו בזה צורך הדור, אבל בעמקי לבם היו נוטים אחרי הדת לבדה ולא עלה על דעתם כלל להשליט עליה את השכל[1]. בדבר הזה נשתוו אל הפלוסופים הדתיים מן הערביאים, וכמהם בחרו על כן מתוך הדעות הפלוסופיות לא אלו שמתאַמְתות יותר במופתי השכל, כי אם אלו שמאמתות יותר את אמונתם הדתית. „הם לא נמשכו — מלגלג הרמב"ם על ה„פלוסופים" ממין זה — אחר הנראה מענין המציאות, אבל יסתכלו איך צריך שתהיה המציאות עד שתהיה ממנה ראיה על אמתת זאת הדעה (הדתית)", ולא שמו אל לבם, כי „אין המציאות נמשכת אחר הדעות, אבל הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות"[2].

וכשאנו מציירים לעצמנו היטב את המצב הכללי הזה, אי אפשר שלא נשאל: איך נהיה הדבר, כי בתקופה וב„סביבה" כזו הגיע הרמב"ם לתורת „שלטון השכל" בצורתה היותר קיצונית? אמנם, אם נחפוץ להסתפק בתשובה כל שהיא, נוכל לאמור, כי מאחר שנטה הרמב"ם אחר שיטת אריסטו בתמונתה הערבית, לא יכול עוד בעל הגיון עמוק כמהו לעמוד בחצי הדרך ולבלתי ראות כל התולדות היוצאות מן השיטה הזאת. אבל בראותנו, איך שקד הרמב"ם בחבה יתרה, הרבה יותר מרבותיו הנכרים, לפַתֵּחַ ולהרחיב רעיון „שלטון השכל" עד לתורת־חיים שלמה וכוללת, ובדעתנו עם זה גם את חבתו לתורת היהדות, שצריכה היתה, להפך, לעורר בו נטיה לא להרחבתו, כי אם לצמצומו של „שלטון השכל", — מוכרחים אנו להודות, כי ההגיון לבדו לא היה כחו גדול להוליד חזיון כזה, לולא נמצא כאן גם איזה כח פסיכולוגי, איזה מניע פנימי, שמשך את הרמב"ם לצד השכל עד הקצה האחרון.

---

[1]) רבי יהודה הלוי, עם כל עומק ידיעתו בפלוסופיא של זמנו, לא נמנע מלגלות דעתו בהחלט, כי „מי שקבל את התורה קבול שלם, מבלי שיתחכם בה בשכלה, הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר" (כוזרי, ב׳, כ״ו).— [2]) מו״נ ח״א פרק ע״א.

ואת המניע הפנימי הזה נמצא, כמדומה לי, בזכרנו את המצב המדיני של היהודים בימים ההם.

כידוע, גברה אז בין ה„מושלמים" רוח הקנאה לדתם, עד שבהרבה ארצות גזרו שמד על בני דתות אחרות, והמון רב מבני ישראל, שקשה היה להם להפרד ממקום מגורם, קבלו עליהם דת מחמד, אם כי אך למראית עין. בין הארצות ההן היתה גם ספרד הדרומית, ארץ מולדתו של הרמב"ם, אשר היה אז, בראשית השמד שם, נער כבן י"ג. אם אמת מה שמחליטים סופרי ההיסטוריא החדשים, כי גם הוא, הרמב"ם, יחד עם כל בית אביו, המירו אז דתם באונס— דבר זה עדיין לא הוברר בהחלט. אבל אין ספק, שאף אם באיזו תחבולה ניצל הרמב"ם מהמרת הדת בפרהסיא, מוכרח היה בכל זאת להסתיר יהדותו, מפני חמת המציק, כל אותן השנים הרבות שחי בספרד ואחרי כן בעיר פאס שבאפריקא— שמשם יצאה גזרת השמד ראשונה ושם שלטה הקנאה הדתית ביתר עז— עד שהצליח לבסוף לבוא אל המנוחה במצרים, והוא אז כבר כבן שלשים. ימי התפתחותו של הרמב"ם עברו עליו איפוא במצב הנורא הזה: מסביב לו שקר ותנופה דתית; היהדות מסתתרת בחדרי חדרים, ונושאיה מוכרחים לשאת מסוה על פניהם בצאתם מפתח ביתם החוצה. וכל זה מפני מה? מפני שמחמד קרא לעצמו „נביא" ועשה, לפי דברי מאמיניו, אותות ומופתים, למען יאמינו בו, ובכח הנבואה הזאת נתן תורה חדשה וגלה „אמתות" חדשות, שהכל חייבים להאמין בהן, עם היותן מתנגדות לשכל. מצב כזה עשה בהכרח רושם עמוק על איש צעיר בעל רוח טהורה ומבקש אמת, כהרמב"ם, ואי אפשר שלא הרגיש בכל רגע עומק הצער שבחיים כאלה, ואי אפשר, על כן, שלא התפתחה בלבו גם התנגדות עצומה לאותו המקור, שממנו נובעת הקנאה הדתית, כלומר להאמונה העורת בהאמת הנבואית, אשר תבח למופתי השכל, בהשענה על „מופתים" שלמעלה מן הטבע. האמונה העורת הזאת היא שהביאה את ה„מושלמים" לכוף את היהודים, שיקבלו את האמת של הנביא החדש, והיא היא שהביאה אחרי כן גם רבים מאותם היהודים עצמם, כשהתרגלו מעט מעט במצבם החדש, לפקפק ביהדותם ולשאול לעצמם: מפני מה אין אנו יכולים להאמין באמת בנבואתו של מחמד, כמו שאנו מאמינים בנבואתו של משה? אם משה עשה נפלאות, הרי אפשר שגם מחמד עשה, ובמה נוכל להבחין בין תורתו של זה לתורתו של זה, עד שנאמר בדרך ודאית: זו אמת וזו שקר?[1].

---

[1]) ע"ד מצב רוחם של האנוסים היהודים אז עי' דברי הרמב"ם ב„מאמר קדוש השם" ו„אגרת תימן".

והרישמים האלה, שהשפיעו בתמידות על מהלך התפתחותו של הרמב"ם במשך שנות ילדותו ובחרותו, צריכים היו להטות רוחו בחזקה אל „הצד שכנגד", אל השכל, עד שהביאוהו להכניע את האדם — וגם את ה„אלהים" כביכול — לפני השליט העליון הזה, אשר בו תוכל היהדות לבטוח, שלא יתן לשום נביא חדש, הבא ותורתו בידו, לנגוע בה לרעה. כי מאחר שקבלה עליה היהדות שלטון השכל ומסרה לו חותם ה„אמת". הנה לא יקשה עוד להוכיח במופתים שכליים, כי הדת האלהית הראשונה היא גם הדת האלהית היחידה, אשר לא תשתנה ולא תתחלף לעולם. ואף אם יבואו אלפי נביאים כמחמד וירבו אותותם לאין חקר, לא נאמין לתורתם החדשה, כי יפה מופת אחד של השכל מכל מופתי הנבואה [1].

ואפשר שיש כאן עוד סבה אחרת, המונחת גם היא במצב היהודים האנוסים בימים ההם. האנוסים האלה יכלו אמנם לחיות בין כתלי ביתם על פי דת ישראל, כי לא הגיעו ה„מושלמים", כהנוצרים אחרי כן, להמצאת „אינקוויזיציא" הבודקת בחורים ובסדקים; אבל בכל זאת מוכרחים היו היהודים, כנראה מדברי הרמב"ם עצמו, לעבור על מצוות התורה פעמים רבות, כשאי אפשר היה לקיימן מבלי לעורר חשד בלב ארוני הארץ. הדבר הזה גרם, כמובן, צער גדול להאומללים האלה, ויש שבאו מתוך כך לידי יאוש, באמרם לנפשם: מה בצע כי נשאר נאמנים לאמונת אבותינו בלבנו, אם אין ביכלתנו להשמר במעשה מעבירות קלות וחמורות, ונמצאנו בין כך ובין כך יורשים גיהנם? [2]. יתכן על כן, כי הרגש המכאיב הזה עזר גם הוא למשוך את הרמב"ם — אם כי שלא מדעתו — אחר תורת „שלטון השכל", אשר לפיה „השלימות האחרונה אין בה מעשים ולא מדות. ואמנם היא דעות בלבד" [3], ואפשר אם כן שיקנה לו האדם עולמו על ידי השיגו את הדעות האמתיות. אף כי אנוס הוא לפעמים לעבור על מצוות הדת האלהית במעשה.

איך שהוא, אם מסבות אלו או אחרות, — בכל אופן אנו מוצאים, שעוד בימי בחרותו של הרמב"ם, כשיצא ראשונה מסתר חדרו אל העם, כבר

[1]) עי' למעלה פרק ב'. ביחוד ראוי לשום לב לדברי הרמב"ם על הנבואה בהקדמתו לפי' המשניות — ספר שנתחבר, כידוע, באותם הימים שהיה הרמב"ם שרוי בין האנוסים — אשר מקצתם הבאתי שם. הדברים האלה כתובים בסגנון חד ו„חותך" כל כך, עד שאי אפשר לחשבם לדברים עיוניים, שנאמרו להלכה בלבד. וניכר מתוכם, שמכוונים הם למטרה מעשית בקשר עם החזיונות החיים. אשר הרגיזו לב הרמב"ם בשעת כתבו.

[2]) על פי זה יש להבין ביחוד דברי הרמב"ם ב„מאמר קדוש השם".

[3]) מו"נ ח"ג פרק כ"ז.

היתה שיטתו זו משוכללת וסדורה בלבו לכל פרטיה, ומני אז לא עשה בה עוד כמעט שום שנוי עד יומו האחרון [1]), כי אם הקדיש כל כחו לפרסמה בתוך עמו ולמנות על פיה את החסרונות, אשר מצא בחיי היהדות בימיו.

והחסרונות האלה היו גדולים מאד. היהדות, כפי שמצא אותה הרמב"ם בימיו, לא מלאה כלל את תעודתה של „הדת האלהית". את „הדעות האמתיות" לא שאב העם מתוכה; אדרבא, מתוך שהבין כל דבריה כפשוטם, הגיע למושגים מוטעים על דבר אלהים ואדם ונתרחק איפוא על ידה עוד יותר מן „השלימות האחרונה". וגם את חובותיו המעשיים, המוסריים והדתיים, לא בנקל יכול היה העם בכללו לדעת מתוך ספרי הדת. כי בשביל להוציא הלכה למעשה צריך היה „לשחות בים התלמוד" ולבלות כל הימים ב„הויות דאביי ורבא" — דבר שאפשר היה רק ליחידים ולא להמון העם. ועתה הגע בעצמך! הרי כל עצמה של הדת לא באה אלא לתקן את החברה בכללה, לדבר אל ההמון בלשון שהוא שומע, ואם ההמון אינו מבין דבריה ואינו יכול ללמוד מתוכה לא את הדעות האמתיות ולא את החובות המעשיים, — הרי לא הושגה המטרה החברתית של הדת וכל קיומה אינו אלא לבטלה.

המצב הזה עורר בלב הרמב"ם עוד בבחרותו הפץ נמרץ לעמוד בפרץ ולשוב ולעשות את היהדות מוכשרת למלאות תעודתה הכפולה: העיונית והמעשית, בתור „הדת האלהית" היחידה. למטרה זו נחוץ היה, מצד אחר, לגלות לכל העם בצורה נאותה לו את „הדעות האמתיות" הכלולות בתורה, ומצד אחר — להוציא את המצוות המעשיות מתוך ה„ים" של הפלפול התלמודי וללמדן בדרך פשוטה וקצרה, שיהיו נוחות לזכרון ושגורות בפי העם.

ואולם אז, בהיות הרמב"ם עוד צעיר לימים, לא מצא עדיין עוז בלבבו לכבוש לו דרך לעצמו וליתן כל תוכן הדת על פי שיטתו בכלי חדש לגמרי. ועל כן בחר בדרך כבושה כבר לפניו והחליט למלאות צורך זמנו בהשענו על אותו הספר, שנועד גם הוא בזמן חבורו למלוי צורך דומה לזה במקצת — הוא ספר המשנה. בתמונת פירוש למשנה נסה איפוא הרמב"ם לתת לבני דורו את החסר להם: צירוף הדעות ובירור המעשים. בכל ענין מסופק במשנה הוא מודיע את ההלכה הפסוקה בתלמוד, ובכל מקום שיש רמז במשנה לאיזו „דעה" עיונית הוא משתמש במקרה זה בשביל לבאר את „הדעות האמתיות" [2]). הדבר הזה האחרון היה, כמובן, חשוב בעיניו ביחוד, ועל כן לא נמנע מלהרחיב לפעמים

[1]) בהקדמת ספרו הראשון (פי' המשניות) כבר נמצאים כל עיקרי שיטתו, שנשמרו אחרי כן גם בחתימת ספרו האחרון (מו"נ ח"ג פרק נ"א).

[2]) עי' הקדמה לפי' המשניות.

דבריו בענינים כאלה הרבה יותר מכפי הראוי ל„פירוש" במובן הרגיל[1]). וכה עלה בידו להכניס לפירושו, מלבד המון הערות מפוזרות, גם מאמרים שלמים על עניני האמונות והדעות, בתמונת „הקדמות" לחלקים שונים מן המשנה[2]).

הרבה עמל הרמב"ם בחבורו זה, שהתחילו והשלימו בימי עניו ונדודיו. ואמנם הצליח להוציא מתחת ידו ספר נאה ומתוקן, שעדיין עולה הוא גם עתה על פירושי המשנה שנתחברו אחריו. אבל את מטרתו העיקרית — מלוי תעודתה של הדת — שבשבילה טרח כל הטורח הזה, לא השיג הרמב"ם. פירושו למשנה לא נתפרסם הרבה ולא עשה רושם גדול, וכל שכן שלא הביא מהפכה בדעות העם, כמו שקוה מחברו. ולא אך בחלקו העיוני, כי אם גם בחלקו המעשי לא השיג הספר את מטרתו. הרבה הלכות מאוחרות, שאין להן אחיזה במשנה, לא יכלו למצוא בו מקום, וגם אלו שבאו בו — באו מפוזרות ומפורדות, בלי סדר נכון, באשר „אין סדר למשנה" עצמה.

אבל בינתים עברו על הרמב"ם רוב שנותיו, דעתו נתרחבה והכרת כחו העצמי הוסיפה אומץ בלבו והביאתהו לידי החלטה לבקש מטרתו בדרך אחרת: ביצירה שלמה, חדשה ונפלאה, שכמוה לא היתה עוד בישראל.

ואז נגש לחבור ספרו „משנה תורה". במקום פירוש למשנה של רבי, יצר הרמב"ם הפעם משנה שלו, חדשה כלה גם בתכנה וגם בסדורה[3]). פה מצאו להן מקום כל „ההלכות המעשיות", הדתיות והמוסריות, וכל „הדעות האמתיות" בתמונה היותר נאותה להבנת ההמון, בשפה יפה וברורה ובסדר הגיוני ישר, דבר דבר במקומו הראוי לו, הלכות פסוקות בלי הויות ופלפולים, דעות מבוארות בלי הצעות ומופתים, — בקצרה, כל מה שהדת האלהית צריכה לתת, וכמו שהיא צריכה לתת, בשביל למלאות תעודתה[4]).

---

[1]) „ואין זה המקום להביא הדבר הזה, לולא אשר כונתי, כשיבוא זכר דבר בענין האמונה, לבאר בו מעט. כי יקר בעיני ללמד עיקר מעקרי הדת מכל אשר אלמדהו" (סוף ברכות).

[2]) ביחוד חשובות מצד זה: הקדמה לסדר זרעים, הקדמה לפרק חלק (שהכניס בה כל עיקרי הדת) והקדמה למסכת אבות („שמונה פרקים").

[3]) מתוך דבריו בהקדמתו יוצא ברור, שראה את ספרו כעין „משנה" של רבי בצורה חדשה, ונראה (אע"פ שלא אמר כן מפורש), שעל זה רצה לרמז גם בשם הספר: „משנה תורה".

[4]) כידוע, חשדו רבים את הרמב"ם, שהיתה מגמתו בספרו לבטל למוד התלמוד לגמרי. החשד הזה יכול להולד רק על ידי העדר הכרה ברורה בעיקר מטרתו של הרמב"ם בספרו זה. והרי גם את „הדעות" נתן כאן בצורת הלכות פסוקות; וכי יעלה על

ובפעם הזאת רשאי היה הרמב״ם לחשוב, כי מלא את חובתו לעמו ודתו והשיג את המטרה שהציב לו. בזמן קצר נתפרסם חבורו הגדול בכל תפוצות ישראל והועיל הרבה לא רק להרחיב בעם ידיעת המצות המעשיות, כי אם גם לצרף מושגי האמונה של ההמון וליתן להם צורה חדשה. הדעות היותר „חפשיות" והיותר מתנגדות למושגי־הדת המקובלים לבשו בספר הזה צורה „תמימה" של „הלכות" דתיות, ובהיותן מוצעות בלשון המשנה ובמבטאים רגילים בספרי הדת הקדמונים, לא הכיר העם, עד היכן הדברים מגיעים, וקלט את המושגים החדשים כמעט בלי התנגדות, אם כי לא בטהרתן הפלוסופית, אך בתמונה של אמונות דתיות, כמו שזו היתה באמת כונת הרמב״ם עצמו, בהסכם לשיטתו: שתהא הדת מלמדת את האמת הפלוסופית להמון העם בתמונת אמת „אלהית", שאינה צריכה ראיות.

ואולם בזה עוד לא שלמה עבודתו של הרמב״ם. ב„משנה תורה" תקן את הדת מצד תעודתה החברתית, כלומר לפי צרכי הרוב ההמוני, ועוד נשאר לו לתקנה גם מצד תעודת החברה עצמה, כלומר לפי צרכי המועט הנבחר. צרכי הרוב דרשו להלביש את האמת הפלוסופית צורה דתית, וצרכי המועט דרשו, להפך, למצוא ולגלות את האמת הפלוסופית תחת הלבוש הדתי. כי המועט הזה, אשר „מְשָׁכו השכל האנושי והשכינו במשכנו", אשר ידע והבין את הפלוסופיא השלטת אז עם כל הקדמותיה ומופתיה, הוא ראה בהכרח את התהום העמוקה שבין פלוסופיא זו ובין תורת היהדות לפי פשטה; ממנו אי אפשר היה להסתיר את הנגוד הפנימי על ידי איזה לבוש חיצוני, להשכיח את הסתירות הפרטיות על ידי איזו תשובה כללית. מה יעשה איפוא איש מבני המועט הזה, אם הוא לא רק פלוסוף, אך גם „שלם בדתו", „שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמנתו אמתת תורתנו"? — הרי בהכרח הוא נמצא תמיד „במבוכה ובהלה": „אם שימָשך אחר שכלו ויחשוב שהשליך פנות התורה, או שלא ימשך אחר שכלו, אך ישליכהו אחר גוו, ויראה עם זה, שהביא עליו הפסד ונזק בתורתו, וישאר עם המחשבות ההן הדמיוניות (כלומר פשטי הכתובים), והוא מפניהן בפחד וכובד, ולא יסור מהיות בכאב לב ובמבוכה גדולה"[1].

הדעת לחשדו, שרצה בזה לבטל למוד הפלוסופיא בדרך הארוכה של ההצעות והמופתים — אותו הלמוד, שנחשב בעיניו לתכלית המין האנושי? אלא האמת היא, שהיתה לנגד עיניו התעודה החברתית של הדת, ולפיה בא ליתן גם את הדעות וגם את המצוות המעשיות בדרך קצרה ונאותה להמון העם, והניח ליחידי סגולה לירד לעמקן של אלו ואלו ולדעתן בטעמיהן מן המקורות הראשונים.

[1]) פתיחה למורה נבוכים.

וכשאנו זוכרים, איך הבין הרמב״ם דבר „התעצמות״ השכל והיותו למצוי נפרד על ידי „ציור המושכלות״ — נבוא לידי הכרה, שה„מבוכה״ הזאת של „היחידים השלמים״, כשהיא לעצמה, צריכה היתה להחשב בעיניו לא אך כדבר בלתי רצוי, אלא כסכנה עצומה ביחס אל התכלית העליונה של המין האנושי. כי איך יוכלו „נבוכים״ כאלה להגיע לסוף השלימות, ל„שכל הנקנה״, אם מפקפקים הם באמתותה של האמת השכלית, בראותם אותה מתנגדת אל האמת הדתית, ולא יתאחד בהם איפוא השכל עם המושכל אחדות מוחלטת עד שיהיו שניהם לעצם אחד? ואם הדת האלהית מביאה היא עצמה „הפסד ונזק״ להמועט הנבחר, הרי יצא שכרה בהפסדה ולא הועילה כלום במה שתקנה את הרוב ההמוני והסירה בזה את המכשולים החברתיים, מעל דרך המועט הזה.

חסרון גדול כזה צריך היה להמנות; צריך היה להרגיע רוח ה„נבוכים״ שיוכלו להתמכר במנוחה להשגת המושכלות, מבלי לחשוב עם זה „שהשליכו פנות התורה״. ואת זאת הציב לו הרמב״ם למטרה בספרו האחרון: „מורה נבוכים״. הספר הזה הוא כעין „חשבון הנפש״ של הרמב״ם עצמו; בו הוא מראה לתלמידיו הנבוכים אותם הדרכים, שבהם הגיע הוא עצמו להשקיט מבוכת נפשו. ואולם אנו, אחר כל האמור, אין לנו צורך עוד להרבות דברים פה על הספר הזה. „הדעות האמתיות״ הכלולות בו — כבר ידענו תמציתן מן המבואר למעלה, וגם הדרכים שבהם הוא „מגלה״ אותן הדעות בדברי התורה — כבר רמזתי למעלה על תכונתם הכללית, ובפרטיהם אין חפץ למטרתנו פה. כי אחת היא לנו, איך שעבד הרמב״ם את הדת אל השכל; העיקר הוא — עצם השעבוד. ובמובן זה אפשר ללַמד כל התורה כולה של ה„מורה״ על רגל אחת: לכו — אומר הוא אל ה„נבוכים״ — אחרי השכל לבדו, ואת הדת תפרשו באופן שתסכים אל השכל. כי השכל הוא תכלית האדם, והדת — אך אמצעי אל התכלית.

אלו כתב הרמב״ם „מורה נבוכים״ לפני כתבו „משנה תורה״, היה בודאי קונה לו שם „כופר בעיקר״, וספרו לא היה עושה רושם עמוק לא במחנה המאמינים התמימים ולא במחנה ה„נבוכים״. הראשונים היו פונים לו עורף ומשתדלים להשכיח זכרו מישראל, כמו שעשו לכמה ספרים אחרים אשר ראו בהם סכנה לאמונתם, והאחרונים לא היו אף הם מקבלים דבריו כתורה שלמה ולא היו מוצאים בו אלא נסיון של אחד מחבריהם לצאת מן ה„מבוכה״, נסיון שבהרבה פרטים לא עלה יפה ואינו יכול להניח את הדעת.

אבל „מורה נבוכים" נכתב אחר „משנה תורה", אחר שכבר נחשב הרמב"ם לראש חכמי התורה והיה גדול ומכובד בכל תפוצות הגולה במדה שאין למעלה ממנה. ועל כן לא יכול עוד גם „מורה נבוכים" להוריד את מחברו מגדולתו, וברצון או באונס קבלו בני דורו מידי הרמב"ם גם את מנחתו זו. המאמינים, אף כי התרעמו ורגזו באהליהם, לא העיזו בכל זאת, כל עוד היות הרמב"ם בחיים, להתנפל עליו בגלוי; וה„נבוכים" — הם קבלו את הספר בעליצות נפש ובלי כל בחינה ובקרת שתו בצמא את דבריו, אשר בהם מצאו את המנוחה שחסרה לנפשם: הן לא איזה „מתחכם", כי אם ראש חכמי ישראל, מאור הגולה, הוא ההולך לפניהם פה כעמוד אור, להאיר את דרכם, ואיך לא תנוח דעתם ב„מורה" כזה?

ואולם אחר מותו של הרמב"ם, כששקט פחדו מעל הקנאים, פרצה, כידוע, מלחמה גדולה על אדותיו, אשר ארכה כמאה שנה. ראשי הדת, אשר הורגלו מאז „לגנוז" כל ספר שאינו לפי רוחם, לא יכלו להתאפק ולשתוק, בראותם, זאת הפעם הראשונה, ספרים „המהפכים את הקערה על פיה", כ„מורה נבוכים" ו„ספר המדע", מתפשטים בעם בלי מעצור וחביבים ומכובדים עליו כמעט יותר מכל שאר הספרים שהכניסו לאוצר היהדות מורי העם וחכמיו [1]). פרטי המלחמה הזאת ידועים לבקיאים, ולא באתי בזה לכתוב תולדות התקופה ההיא. רק על זאת ראוי להעיר, שרוב מתנגדי הרמב"ם אז לא הכירו היטב את החדוש העיקרי, שהכניס הוא לתוך היהדות. הכל אמנם חשו, כי תורתו של הרמב"ם מביאה „מהפכה" שלמה בהשקפות האומה, אבל לא הכל הבינו, מה היא „נקודת־הכובד" של המהפכה הזאת. על הרוב הראו המתנגדים רק על איזו פרטים, שמצאו בהם כפירה באמונה המקובלת, למשל, כפירה בתחית המתים, בגיהנם וגן־עדן וכדומה, ורק אחדים מהם הבינו, שעיקר המהפכה היא לא ביחוסו של הרמב"ם לפרט זה או זה, כי אם במה שהוריד את הדת בכללה מעל כסא־המשפט העליון והושיב את השכל במקומה; במה שעשה ליסוד היסודות, כי „כל מקרא שיבוא המופת על הפכו אין שומעים לו", אלא מפרשים אותו בהסכם עם המופת השכלי [2]).

ודבר זה — שחרור השכל משעבודו לאַבטוריטט חיצוני — הוא הוא המפעל הגדול והקיים לדורות, שבשבילו היה הרמב"ם תמיד יקר וחביב כל כך

[1]) אחר שנתפרסם ספר ה„מורה" נפקחו עיני רבים וראו, שהדעות האלו עצמן כלולות גם באותן „ההלכות התמימות" שב„משנה תורה", ביחוד בחלקו הראשון: „ספר המדע" ומני אז נפסל גם ספר זה בעיניהם ורדפוהו יחד עם ה„מורה".

[2]) עי' אגרת ר' יהודה אלפאכר אל הרד"ק: קובץ תשובות הרמב"ם (דפוס ליפסיא) חלק ג' דף א' ע"ב ואילך.

לכל מבקשי אור ודעת בעמנו. השיטה העיונית, שבשבילה טרח הרמב"ם כל הטורח הזה מנעוריו עד יומו האחרון, עברה ובטלה מן העולם זה כבר ביחד עם המיטאפיסיקא הערבית שעליה נכונתה; אבל התולדה המעשית שיצאה מתוך השיטה הזאת: שחרור השכל — נשארה קיימת ועומדת ורשומה ניכר בהתפתחות הרוח בישראל מאז ועד עתה. כל איש ישראל שיצא מ„בית־המדרש" הישן ועבר את הדרך הקשה והמלאה תמרורים, מן האמונה העִוֶרת אל השכל החפשי, אי אפשר שלא נפגש בראשית דרכו עם הרמב"ם, אשר עודד את רוחו והיה לו למבטח־עז בצעדיו הראשונים, היותר קשים ומסוכנים... ובדרך הזה הן עבר לא רק מנדלסון, כי אם גם שפינוזא[1]), ולפניהם ואחריהם המון אנשי־רוח, שהרבה מהם קנו להם שם טוב אחרי כן, אם בגבול היהדות או מחוצה לה.

ושטחיות היתה מצד שד"ל, בהאשימו את הרמב"ם, כי „אמונתו במהות הנפש" גרמה לעבדות השכל בקרבנו, כי „קבע הלכה מה אנו חייבים להאמין ומה אנו חייבים שלא להאמין", בעוד שלפני זה לא היתה האמונה מוקפת חומה „ולא אסרו בזקים דעות החכמים לבלתי יאמין איש ואיש לפי מה שעיניו רואות"[2]). והנה לא פה המקום להראות, כמה התרחק שד"ל מן האמת ההיסטורית, ביחסו „חירות הדעות" להיהדות שלפני הרמב"ם. די לנו לזכור דבריהם ומעשיהם של מתנגדי הרמב"ם בימי המלחמה — והם הלא היו בוראי נאמנים להיהדות הישנה — בשביל לדעת, מה טיבה של „חירות" זו. אבל בנוגע להרמב"ם, לא שם שד"ל אל לבו, כי אם אמנם הביאתהו „אמונתו במהות הנפש" לחשוב דעות ידועות לחובה, הנה מקור החובה לא היה עוד האבטוריטט החיצוני, כי אם השכל האנושי עצמו, ובזה הרי ניטלה היכולת מן החובה הזאת „לאסור בזקים דעות החכמים". כי מיד כשבאים החכמים לידי הכרה, שהשכל האנושי אינו מחייב כלל דעות אלו ואלו, שחשבן הרמב"ם לחובה, הנה מחויבים הם, לפי שיטת הרמב"ם עצמו, „להאמין איש ואיש לפי מה שעיניו רואות", ולא לפי מה שראו עיני הרמב"ם בטעות. במלים אחרות: כשאנו באים לשפוט שיטתו של הרמב"ם מצד פעולתה על היהדות, אין לנו להביט אל י"ג העיקרים, שקבע לחובה על פי שיטה זו, כי אם — אל עיקר כל העיקרים: שלטון השכל. כי מי שמשחרר את השכל מן הכפיה החיצונית בכלל, הרי בזה הוא משחררהו ממילא גם מכפיתו שלו ואינו יכול

[1]) עי' מחברתו של ד"ר יואל: Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat auf seine Quellen geprüft. Breslau 1870.

[2]) עי' כרם חמד, ג', ע' 67—70.

עוד לחשוב שום דעה לחובה אלא כל זמן שהיא מחויבת מן השכל. למה איפוא הדבר דומה? למי שהושיבוהו בבית האסורים ומסרו בידו המפתחות. וכי אפשר לאמור עליו, שהוא „אסור" ומשולל חירות? [1])

ד.

ובזה השלמתי מה שחפצתי להגיד על דבר „שלטון השכל" בשיטתו של הרמב"ם ויכול הייתי לחתום פה את המאמר, אלא שרצוני להוסיף עוד הערות אחדות גם על דבר „שלטון" אחר — שלטון הרגש הלאומי. בזמננו זה, כשאנו מתבוננים בצורתו הרוחנית של אחד מגדולי האומה, ואפילו אם שבע מאות שנה מבדילות בינו ובינינו, אי אפשר שלא נחפוץ לדעת גם כן, אם ובאיזו מדה נכרו בצורה זו סימני אותו הרגש הנחשב בעינינו עתה כאבן הפנה בחיי היהדות.

ואולם השאלה הזאת כוללת באמת שתי שאלות שונות, אשר ביחס אל הרמב"ם — גם תשובותיהן שונות. שאלה אחת היא: אם הכיר הרמב"ם שלטונו של הרגש הלאומי ברוח העם וחלק לו בדעת וכונה ברורה מקום חשוב בתורת היהדות? ושאלה אחרת: — אם יש למצוא סימני שלטונו של הרגש הלאומי ברוח הרמב"ם עצמו שלא מדעתו, ככח טבעי הפועל מאליו? [2])

---

[1]) אגב אעיר, כי עוד „קלקול" שני מיחס שם שד"ל להרמב"ם: שבעשותו את הדעות לעיקר השלימות, בטל בזה לגמרי את ההבדל בין צדיק ורשע, שהרי „גם גנוב רצוח ונאוף יוכל הפלוסוף לקנות לו חיי העוה"ב, ולאו בזכותא תליא מלתא". טענה זו כבר נשמעה גם מפי מתנגדי הרמב"ם בימי הבינים, אבל באמת טעות היא. בהרבה מקומות מטעים הרמב"ם, שבלי שלימות מוסרית קודמת אי אפשר לאדם להגיע לשלימות הדעות באופן הדרוש להשגת השכל הנקנה. ראה, למשל, דבריו בהקדמה לסדר זרעים, שהבאתי למעלה (ע"ס).

[2]) [אע"פ שמושג ה„לאומיות", לפי הגדרתו עכשו, נתחדש רק בזמן האחרון, הרי הרגש הלאומי מצוי היה בעמנו בכל הזמנים, וגם הכרת מציאותו וערכו נגלתה בספרותנו בכל תקופותיה, מן המקרא והתלמוד עד ספרות החסידות, אם כי קראוהו לפנים בשמות אחרים („אהבת ישראל" וכו'). ואולם לא בכל הדורות ובכל הלבבות נמצא את הרגש הזה ואת הכרתו במדה אחת ובצורה אחת, וע"כ יש ויש מקום לשאול על דור פלוני או על חכם פלוני: מה היה יחוסו אל הרגש הלאומי? ואפשר היה לכתוב ספר שלם מלא ענין על תולדות הרגש הלאומי וההכרה הלאומית בישראל, צורותיהם השונות בזמנים שונים, עליתם וירידתם ואופני התגלותם בחיי האומה וברוח גדוליה בכל תקופה. — ולא היה הדבר צריך להאמר, לולא נמצאו מלגלגים על הפרק הזה בלהג הרבה והבנה מועטה].

על השאלה הראשונה אי אפשר להשיב בחיוב, ויותר נוטה הדבר לצד השלילה. אלו הכיר הרמב"ם הכרה ברורה, עד היכן מגיע כחו של הרגש הלאומי בחיי היהדות וכמה גדול חלקו בהתפתחות צורתה, היה בלי ספק משתמש בזה לביאור הרבה מעניני היהדות אשר יסודם ברגש הלאומי כמו שעשה ר' יהודה הלוי; לפחות, לא היה משתדל, להפך, לתת לענינים כאלה צורה אחרת, קוסמופוליטית. כשהוא מבקש, למשל, טעמי המצוות, היה מוצא בנקל, שהרבה מהן לא באו אלא לחזק רגש האחדות הלאומית, ולא היה אומר על דבר החגים, „שיש בהן תועלת בענין האהבה, שצו"ך שתהיה בין בני אדם בקבוצים המדיניים"[1], וכן לא היה אומר, בדברו על הגאולה העתידה, כי „לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח אלא כדי שיהיו פנוים בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העוה"ב"[2]. אמנם באיזו מאגרותיו, ביחוד באלו שנכתבו לחזוק הלבבות בעת צרה לאומית, אנו מוצאים לפעמים דברים חמים על גורלו ותעודתו של עם ישראל[3]. אבל דברים בודדים ומקריים כאלה אינם יכולים לשנות את המשפט היוצא בהכרח מתוך כלל תורתו של הרמב"ם, והוא: כי לא הכיר ערכו של היסוד הלאומי בתורת היהדות ולא חלק לו את המקום הראוי לו בביאור עניניה[4].

לעומת זה מראים חזיונות שונים, שבלב הרמב"ם עצמו היה הרגש הלאומי חי ופועל שלא מדעתו במדה מרובה כל כך, עד שהביאהו לפעמים גם לסור מדרך ההגיון ולהכשל — שלא כמנהגו — בהפכים שאין להם טעם ויסוד בשיטתו העיונית. ומצד זה יוכל הרמב"ם להיות לנו למופת, שגם האדם היותר „הגיוני", עם כל התאמצותו להשליט את השכל לבדו בכל מחשבותיו ומעשיו, — אי אפשר שלא תִמָצא בעמקי לבו איזו פנה נסתרה, אשר שלטון השכל לא יגיע אליה ואין־אונים הוא להכניע לפניו את ה„מורדים", העולים משם להפריע את ה„סדר" הקבוע...

את הדבר הזה מוצא אני ביחוד בענין העיקרים, שקבע הרמב"ם לדת

---

1) מו"נ ח"ג פרק מ"ג, וקרוב לזה — גם בפרק מ"ח.

2) סוף „משנה תורה".

3) עי' „אגרת תימן" ו„מאמר קדוש השם".

4) אחד מחכמי ישראל באשכנז, שכתב מחברת מיוחדת על דבר תורת המוסר של הרמב"ם (Dr. D. Rosin, Die Ethik des Maimonides. Breslau 1876), כשהגיע לפרק „הלאומיות" (עמוד 148), לא מצא בכל „משנה תורה" אלא שתי הלכות, שיש בהן מעין חובות היהודי לעמו. אבל באמת גם שתי ההלכות שהביא (הלכות תשובה פרק ג' הלכה י"א. וה' מתנות עניים פרק י' הלכה ב') מטעימות יותר את האחדות של בני דת אחת.

ישראל ושעליהם ההליט, שאם „נתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות, יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורס ומצוה לשנאו ולאבדו" [1]). הרעיון על דבר הצורך לברר עיקרי הדת ולשימם לחובה על כל העם — הוא באמת תולדה מחויבת מכל שיטתו של הרמב"ם, כמו שידענו כבר. אבל, בהסכם לשיטתו, צריך היה הרמב"ם לכלול במספר העיקרים רק אותן „הדעות האמתיות", שבלעדיהן אין הדת האלהית יכולה להתקיים או למלאות תעודתה, כמו שכך הם באמת כל העיקרים שקבע, זולת השנים האחרונים: ימות המשיח ותחית המתים. ואיך איפוא הגיע הרמב"ם למנות גם שני אלה בין עיקרי דת ישראל?

וכבר בדורות הקרובים להרמב"ם נמצאו מחוקרי ישראל, שעמדו על השאלה (ביחוד בדבר אמונת המשיח), ועם זה העירו בצדק, שהבא למנות את העיקרים צריך קודם כל להגביל בדיוק את המושג הכלול בשם „עיקר", כדי לדעת איך להבחין בין הראוי והבלתי ראוי להקרא בשם זה [2]). ובאמת נפלא הדבר, כי יכול הרמב"ם לשכוח כלל הגיוני פשוט כזה, והפלא יגדל עוד יותר, בזכרנו, כי הרמב"ם עצמו, כשבא במקום אחר למנות תרי"ג מצוות, זכר היטב, שאי אפשר לעשות זאת באופן הדרוש מבלי לברר תחלה את „השרשים שראוי לסמוך עליהם", בשביל להוציא מתוך המון הצווים שבתורה את המצוות הראשיות, שהן כאמות לכל השאר. ועל כן שפך חמתו על מוני המצוות שקדמוהו, כי עשו זאת בלי דעת ונכשלו בשגיאות רבות, והוא עצמו העמיד תחלה י"ד „שרשים", שעל פיהם הלך אחרי כן לבטח דרכו במנינו [3]). ואם במנין המצוות המעשיות כך, על אחת כמה וכמה במנין עיקרי האמונה! ואיך איפוא נהיה הדבר, כי נגש הרמב"ם למנין העיקרים בלי שום הצעה קודמת על דבר „השרשים שראוי לסמוך עליהם" בענין גדול כזה?

הנני חושב על כן, כי לא שגיאה מקרית כאן לפנינו, כי אם אחד מאותם החזיונות המעידים על היות הרגש הלאומי חזק בלב הרמב"ם כל כך, עד שנצח גם את ההגיון. כי אמנם, אלו בא הרמב"ם להגביל את המושג „עיקר" מצד מובנו הדתי בלבד, לא היה יכול למצוא בו אף פנה קטנה בשביל האמונה הלאומית בגאולה העתידה, אבל הוא הרגיש עם זה, כי תקות התחיה הלאומית בעתיד היא התנאי ההכרחי לקיום האומה, ובלי קיום האומה הן לא יצויר גם קיום דתה. וההרגשה הזאת היא שהסבה הפעם את עיניו של הרמב"ם מדרישת

[1]) הקדמה לפרק חלק.
[2]) עי' ר"י אלבו, „עקרים", מאמר א' פרק א'.
[3]) עי' הקדמתו לספר המצוות.

ההגיון ולא נתנה לו לברר לעצמו היטב מהות העיקרים הדתיים בכלל, כדי שיוכל למנות בתוכם גם אותה האמונה הלאומית, שבה תלוי קיום האומה, אם כי אין לה יחס ישר לקיום הדת מצד עצמה [1].

וכך היא הדבר גם באמונת תחית המתים. האמונה הזאת היתה חביבה ויקרה מאד לעמנו בגלותו. כל איש ישראל סבל צרות הגלות לא לבדו, כי אם בתוך עמו, ולבו היה מלא כעס ומכאובים לא על צערו הפרטי בלבד, כי אם גם על צער האומה כולה; ואם על צערו הפרטי יכול היה להתנחם ב„חלק לעולם הבא", במנוחתו בגן עדן לאחר מותו, — הנה צערו הלאומי לא יכול להסתפק בזה ודרש אף הוא תנחומים לו באושר הלאומי לעתיד לבוא. ובהיות אז „אחדות כל הדורות בגוף האומה" בלתי מורגשת עוד כל כך לאישי העם, כבשנים קדמוניות, עד שיוכלו להתנחם „בטוב אשר ימצא את עמם באחרית הימים ועיניהם לא תראינה", — לכן אחזו בכל תוקף באמונת תחית המתים, שמלאה את הצורך לגמול אישי בעד הצער הלאומי של כל אחד מבני העם: כשם שהשתתף כל אחד בצערה של האומה בדורו, כן יזכה לראות — בעיניו ממש! — בנחמתה וישועתה לעתיד לבוא [2]. האמונה הזאת היתה איפוא כעין מלואים לאמונת הגאולה; שתיהן יחד חזקו רוח העם ונתנו בו כח לשאת עול הגלות ולהתקיים בתוך ים של צרות, בבטחונו להגיע בעתיד קרוב או רחוק אל החוף המקווה. ולפיכך, כשמצא הרמב"ם במשנה (ראש פרק חלק), שהכופר בתחית המתים אין לו חלק לעוה"ב לא הרגיש צורך „לפרש" את הדברים בהפך מכונתם הפשוטה, כמו שהיה מנהגו לעשות תמיד, כשה„שיטה" דרשה זאת, אלא קבל כאן את הענין כפשטו ועשהו „עיקר", בהסכם לרגש לבו ובניגוד להגיון שיטתו.

ונפלא הדבר, שהרמב"ם עצמו היה נבוך בענין תחית המתים ולא יכול לברר, מפני מה הוא מחזיק באמונה זו, אשר לא בנקל אפשר לחברה עם השקפתו על הנפש ו„העולם הבא". במנותו את העיקרים בפירוש המשנה, עבר על העיקר הזה בחפזון ופטרו בשתים שלש מלים, כאלו ירא להתעכב כאן, שלא ישיגהו ההגיון וישאלהו שאלה שאין עליה תשובה. וכן ב„משנה תורה" לא ביאר את העיקר הזה כלל, לא בראשיתו, בדברו על „יסודי התורה", ולא בסופו, במקום שמדבר על ימות המשיח. וכשנמצא אחרי כן מי שחשדו על פי זה, כי באמת אינו מודה בתחית המתים כפשוטה (תחית הגוף), אלא

---

[1] על הדבר הזה כבר העירותי לפני כמה שנים במאמרי „עבר ועתיד": „על פרשת דרכים" I, ע' קס (מהדורה שלישית).

[2] עי' שם ע' ה—ו.

„מפרשה" כמובן תחית הנפש בעוה"ב (שעל זה הרחיב הדבור בכמה מקומות מספריו), — כעס מאד על החושדים אותו בכך וכתב מאמר שלם בשביל להוכיח, כי מעולם לא חשב להוציא תחית המתים מידי פשטה וכי מאמין הוא, להפך, שמחויבים אנו לקבל את הדבר דוקא במובנו הפשוט, ואין בזה שום סתירה לא למה שכתב בספריו ולא לשיטתו בכלל[1]). אבל כל הוכחותיו במאמר הזה קלושות מאד והדברים בכללם עושים רושם כאלו הוא עצמו אינו מכיר היטב מה שבנפשו: מרגיש הוא, שאינו יכול לְוַתֵּר על אמונה זו, עם היותה זרה לשיטתו, אבל בבקשו טעם לדבר, מפני מה חשובה בעיניו אמונה זו כל כך, אינו מוצא אלא בדוחק גדול. ואמנם, איש כהרמב"ם אי אפשר היה לו, לפי טבעו, להודות לעצמו, שהוא מכריע את הכף לצד הרגש נגד ההגיון, ועל כן התאמץ להצדיק הדבר לפני ההגיון, אך לא עלתה בידו[2]).

את הנגוד הזה בין ה„שיטה" ובין הרגש הלאומי אנו מוצאים גם כן ביחוסו של הרמב"ם אל הלשון העברית. מצד שיטתו לא ראה, כמובן, שום הבדל בין לשון ולשון, כי העיקר הוא הרעיון השכלי, ולא לבושו החיצוני. ועל כן הוא מחליט, שהדבור „לא יאָסר ויותר ויאָהב ויֻמאס מצד הלשון, אלא מצד ענינו, שאם יהיה הענין מעלה, יתחייב לאמרו באיזה לשון שתהיה, ואם יהיה פחיתות — באיזה לשון שתהיה אסור לאמרו"[3]). על פי השקפתו זו עשה גם מעשה וכתב רוב ספריו לא בעברית, כי אם בערבית, בחשבו, שבהיותם כתובים בלשון השגורה בפי הכל בזמנו ובמקומו, יביאו יותר תועלת לעצם ה„ענין". רק ספר „משנה תורה" כתב עברית, וזה גם כן לתועלת הענין, בחפצו להשתמש בלשון המשנה, כדי לכבד את הספר על העם, שיראה בו מעין משנה חרשה, וכדי להבליע עם זה בנעימות לשון המשנה אותן „הדעות האמתיות", אשר אך ב„כלי־קדש" אפשר היה לקדשן ולהכניסן תחת כנפי הדת. כל זאת עשתה השיטה. אבל באגרותיו של הרמב"ם אנו מוצאים רשמים ברורים, שאחר גמר פעלו גבר בלבו הרגש הלאומי על ה„שיטה" והיה מצטער על שלא כתב

---

[1]) עי' מאמר „תחית המתים".

[2]) שד"ל (במקום הנזכר) נראה כחושד את הרמב"ם, שכל דבריו במאמר תחית המתים לא יצאו מן הלב ובאו רק להונות את הבריות בכונה, כדי להסתיר את כפירתו באמונה זו. אבל כמה זר ומשונה חשד כזה ביחס לאיש כזה, אשר לא ירא לכפור בפומבי גם בהשארת הנפש וליתן צורה חדשה לכל שאר האמונות היסודיות של היהדות! ואמנם, הקורא את המאמר הנזכר בלי משפט קדום יוכח בלי ספק, כי באמת ובתמים מגין הרמב"ם על אמונת תחית המתים, אלא שלא יכול למצוא בנפשו את יסודה האמתי, בבקשו אותו לא בלב, כי אם בשכל.

[3]) פי' המשניות, אבות פרק א', י"ז.

גם שאר ספריו עברית, ולא עוד אלא שחשב באמת לחזור ולכתבם בעצמו בלשון עמו, כדי „להוציא יקר מזולל ולהשיב גזלה אל הבעלים". אבל רפיון כחו בזקנותו לא נתנהו להוציא מחשבתו לפעולה, וכה נדחה הדבר עד שתורגמו הספרים לעברית על ידי אחרים, קצתם עוד בחיי המחבר, וכמה שמח הרמב"ם על זה — נראה ברור מתוך מכתבו למעתיק ה„מורה" [1]).

ואולם באמת אין צורך לבקש עקבות הרגש הלאומי בענינים חלקיים מעבודת הרמב"ם, כי גם כל העבודה הזאת בכללה היא סוף סוף בלתי מובנת כל צרכה בלי השתתפותו של הרגש הזה. ממה שקדם ידענו אמנם, כי בעמלו של הרמב"ם למלאות חסרונות הדת — הלך לשיטתו, בהכירו את הצורך לעשות את הדת מוכשרת למלוי תעודתה מצד הדעות ומצד המעשים, והוא עצמו בודאי האמין, שכל יגיעתו באה רק ממקור ההכרה הזאת, בהיותו מחויב לעשות מה שהשכל דורש ממנו. אבל אנו בזמן הזה, שלפי השקפותינו הפסיכולוגיות, אין ההכרה השכלית לבדה מספיקה להביא את האדם לידי מעשה הדורש יגיעה רבה, אלא אם כן מְלַוֶה את ההכרה גם רגש חזק, המעורר את הרצון בלי הרף להתגבר על כל המעצורים, — אנו אין אנו יכולים לצייר לנו אפשרותה של עבודה רבת־עמל, בלי רגש מניע. וכשנבקש את הרגש היותר נאות לזה, לפי תכונת העבודה, לא נמצא זולת הרגש הלאומי.

כי הנה, מצד אחד, ידענו, שהחוקים הדתיים לא היו בעיני הרמב"ם אלא אמצעי חנוכי לחזוק הדעות והמדות הטובות, ועם זה ראה בחלק גדול מהם (הקרבנות וכל ה„עבודה" הקשורה בהם) רק תפיסת הרע במיעוטו, כלומר שבאו רק לצמצם בגבול צר את המנהג הרע, שנשתרש בעם מימי קדם ואי אפשר היה לעקרו לגמרי; וכל זה רק ביחס לכלל החוקים, אבל פרטיהם, כמו שראינו למעלה, נחשבו בעיניו כמשוללים כל טעם וכונה. ואיש בעל השקפות כאלה עושה לילות כימים, במשך עשר שנים, בשביל לקבץ בעמל אין־קץ את כל החוקים האלה ולסדרם בדיוק גדול עד לפרטי פרטיהם! מי שמכיר בטיבה של העבודה הקשה, שצריך היה הרמב"ם לעבוד עד שקבץ נדחי ההלכות מכל מקומות פזוריהם, הוא יודה בהכרח, כי עבודה כזו אין אדם מוכשר לה — אף אם הוא מכיר בתועלתה מצד ידוע — אלא אם כן יש בלבו חבה יתרה לגוף הנושא, באופן שעושה מלאכתו לא רק מהכרת התועלת, אלא מאהבה. מה הוא איפוא הדבר, אשר קשר לב הרמב"ם אל עבודתו זאת,

---

[1]) עי' אגרותיו למר יוסף בן גאבר, לקהל לוניל ולרבי שמואל אבן תבון (קובץ תשובות הרמב"ם, דפוס ליפסיא, חלק ב' דף ט"ו, כ"ז ומ"ד).

אם לא הרגש הלאומי, שחבב עליו תורת עמו ומנהגיו הקדומים גם במקום שהשיטה העיונית לא מצאה בהם חשיבות יתרה?

ומצד אחר, גם עמלו של הרמב"ם להפוך אמונת היהדות לשיטה פלוסופית גמורה — צריך היה אף הוא לעזרת הרגש הלאומי. מבינים אנו אותם הפלוסופים הדתיים העמלים לעשות „פשרה" בין הדת והפלוסופיא: הם באים לכך מתוך הרגש הדתי, בחפצם להציל את הדת מן הסכנה הנשקפת לה מצד השכל, ומשתמשים לזה בתכסים ידוע: להלביש את הדת צורה פלוסופית מבחוץ, כדי להוסיף חזוק לתכנה העצמי מבפנים. אבל מי שמחליט מראש, כהרמב"ם, שאין כאן שום מקום לפשרה, אלא הדת מוכרחת, אם תחפוץ ואם תמאן, ללַמד רק מה שבאה עליו הסכמת השכל, — בעל השקפה כזו, כשאנו רואים אותו מקדיש כחו וזמנו בלי ליאות בשביל „לטהר" את האמונה הדתית מכל מה שלמעלה מן השכל ולהפוך את תכנה העצמי לשיטה פלוסופית בלבד, וכל זה בדרכים ארוכים ורחוקים, אשר לא תמיד תבוא עליהם „הסכמת השכל", — הרי בהכרח אנו שואלים לעצמנו: מתוך איזה רגש שבלבו שאב אדם זה את הכח החיובי, עוז הרצון, הדרוש לעבודה קשה כזו? הרגש הדתי הן באמת לא הרויח כלום בזה שחדלה הדת מהיות „שוררת בביתה" וניטלה ממנה סגלתה העיקרית: להוליך את האדם להצלחתו הנצחית בדרך ישרה המיוחדת לה. „הרגש הפלוסופי" — אם אפשר לאמור כן — היה מרויח יותר, אלו היה הרמב"ם מחליט לעצמו ומורה לדומים לו לעשות כמו שעשו כל החוקרים החפשיים לפניו ולאחריו: להניח דבר האמונה להמון המאמינים ולהסתפק לנפשו בתורת השכל לבדו. אבל הרגש הלאומי — הוא אמנם הרויח הרבה מאד במה שרת היהדות, הנחלה הלאומית היחידה שנשארה לפליטה לעמנו לאַחד את פזוריו בגולה, היתה ל„אמת" פלוסופית, מוקפת חומת־ברזל של מופתי השכל, אשר (לפי אמונתו העמוקה של הרמב"ם) לא יתמוטטו לעולם, וכמהם גם היא, היהדות, בטוחה איפוא מפחד אויב לנצח נצחים...

ובכן הגענו סוף סוף לידי הכרה, כי גם הרמב"ם, כשאר חכמי ישראל, היתה אחרית מטרתו בעבודתו הגדולה — אם כי אולי שלא בכונה ברורה — לעשות את היהדות בתכנה ובצורתה למבצר־עז, שבו תוכל האומה לבטוח, כי לא יפסק קיומה בגלותה. ההבדל הוא רק זה: שלפני הרמב"ם היו רואים את הבטחון במה שהיהדות היא למעלה מן השכל, ובא הרמב"ם ואמר: לא כך, אלא הבטחון הוא במה שהיהדות היא — השכל.

על שתי הסעפים *).

שאננה היא היהדות האנגלית. עקבות האנטיסימיטיסמוס אמנם נראו בארץ כה וכה, גם סימני „עבדות בתוך חירות" לא יחסרו בחיי העדה מבפנים, אבל, אחרי כל אלה, איתן ובטוח הוא מצב היהודים פה יותר מבארצות אחרות, והדאגה לעתידותיהם, עם כל המסתעף ממנה, אינה תופסת בלבם מקום גדול כל כך. ועל כן גם חייהם הפנימיים הולכים ומתפתחים בדרך יותר „נורמלית", כלומר בלתי מושפעים הרבה מסבות חיצוניות וצדדיות, כי אם נובעים בעיקרם מן המקור הפנימי של הכחות הרוחניים שבקרב העדה עצמה, לפי מצבם בכל עת. ודבר זה הוא שגרם גם לתנועת הריפורמא הדתית שתאחר לבוא לארץ הזאת. בימי תגבורת התנועה באשכנז נסו אמנם מתי מספר לחקות את האשכנזים גם באנגליא. אבל הנסיון הקטן הזה נשאר בגבולו הצר ולא נראו בו סימני כשרון להתפתחות. וזה לפי שהסבה החיצונית, המדינית, אשר עזרה אז הרבה להתעוררות התנועה באשכנז: — החפץ להחליש על ידי זה שנאת עם הארץ ולהקל השגת האימנציפציא — לא היתה חזקה למדי באנגליא, בהיות שם גם אז מצב היהודים, וכן היחס בינם ובין עם הארץ, טוב הרבה יותר מבאשכנז, אף כי איזו הגבלות מדיניות עוד היו קיימות. רק בתקופה האחרונה, כשהמצב הרוחני בקרב העדה מבפנים נשתנה על ידי החנוך והחיים, ודור חדש קם בקרבה אשר נתרחק בדעותיו ובהרגשותיו מרוחה של היהדות, — רק אז נולדה פה תנועה של „ריפורמא", המתפתחת עתה לעינינו, בתור תולדה מחויבת מן המצב הפנימי. ולפי ששונה היא תנועה זו מן האשכנזית בסבותיה, לכן שונה היא ממנה גם בתכונתה. באשכנז, שיצאה התנועה בעיקרה מתוך שאיפות מעשיות, היתה גם בתכונתה מעשית, ובעת שהשתדלו גייגר וחבריו, מצד אחד, לשנות את המנהגים הדתיים ולהתאימם יותר עם מה שנראה להם כצורך העת, — באותה עת עצמה הטעימו, מצד אחר, את רוממותם של היסודות הפנימיים — הדתיים והמוסריים — המיוחדים להיהדות, והשתדלו להבליט את

---

*) נדפס „בהשלח" כרך כ"ג חוב' ב' (אב תר"ע).

ההבדל שבינה ובין הדת הנוצרית. ואולם באנגליא באה התנועה ממקור רוחני: מתוך הכרתם הפנימית של רבים מן היהודים, כי קרובים הם קורבת־רוח להחברה הנוצרית הסובבת אותם, והיהדות העתיקה, כפי שנמסרה להם מאבותיהם, אינה מושכת עוד את לבם, לא רק בחיצוניותה, כי אם גם בפנימיותה, באותן ההשקפות היסודיות שבהן היא נבדלת מן הדת הנוצרית. ולפיכך פונה פה התנועה בעיקרה כלפי פנים, לשנות רוחה של היהדות ולערער יסודותיה ההיסטוריים, כדי למעט דמותה המיוחדת לה ולקרבה ככל האפשר אל ההשקפות הנוצריות השולטות בחברה הכללית.

עוד לפני שלש עשרה שנה התחילה תנועה זו באנגליא בתוך חבר צעירים, אשר ביושר לבם הביעו שאיפתם ומטרתם בשפה ברורה:

„אנו מתאבקים בלי הרף עם השקפות הדשות, שאין אנו מרשים לעצמנו לגלותן מלבא לפומא, בהיותן מתנגדות לכל המסור ומקובל לנו. לפי ההשקפות ההן, ההבדל בינינו ובין עם הארץ הוא עתה רק חיצוני ומלאכותי בלבד. סימני גזע מיוחד כבר קשה על הרוב להכיר בנו, ודעותינו הדתיות שוות כמעט לאלו של התיאיסטים והמיחדים האמתיים"[1]).

ולפי שקשה היה להם עם זה לצאת מתחום היהדות לגמרי ולעבור למחנה „התיאיסטים והמיחדים האמתיים", לכן נולד בלבם הרעיון להשיג מטרתם בדרך דפוכה: לשנות תכנה הפנימי של היהדות עצמה עד שלא תהא כוללת אף היא אלא אותן הדעות היסודיות של „התיאיסטים והמיחדים האמתיים", ואז — כך חשבו אז בתמימותם — יבואו הללו לחסות בצל היהדות, ו„ההבדל החיצוני והמלאכותי" יבטל ככה באופן נוח ונאה.

התנועה הזאת לא קבלה אז אמנם צורה מוגבלת, ואחר זמן מה נעלמו עקבותיה ולא נשמע קולה בחוץ עוד. אבל מבפנים, בעסקי החיים, לא חדלו הסבות שהולידוה מלהמשיך פעולתן בחשאי, עד שפרצה שוב ממעמקים בעת האחרונה אל פני השטח העליון של חיי היהדות באנגליא, והפעם נתגלתה בצורה יותר מוחשית ומתקרבת אל מטרתה בהכרה יותר ברורה. סוף סוף הבינו בעליה, שאף אם היהדות שלהם תהא מלמדת אותה התורה עצמה של הכתות הנוצריות „הליברליות", עדיין יהיה „הבדל חיצוני ומלאכותי" ביניהם ובין עם הארץ, כל זמן שלא תקבל „יהדותם" עם זה גם את המקור, שממנו שואבות הכתות האלה את תורתן, ולא תודה יחד עמהן, ש„הברית החדשה" היא „המלה האחרונה" של ההתפתחות הדתית והמוסרית, וישוע הנוצרי — ההתגשמות

---

1) Jewish Quarterly Review, 1897.

ועי׳ מאמרי „שמות שנתרוקנו מתוכנם" (עפ״ד, III, ע׳ כב—כז).

היותר שלמה של האידיאל הדתי והמוסרי. כי בעניני הדת בני אדם מוקירים לא אך את הדעות המופשטות כשהן לעצמן, כי אם — אולי עוד ביתר עז — את השרשים ההיסטוריים והפסיכולוגיים, שמהם צמחו הדעות האלה בקרב לבם. ויפה אמר שטיינטהאל עוד לפני הרבה שנים, שאם יבוא יום ודת חדשה — דת פלוסופית לרוח העת — תאחד את היהודים והנוצרים, לא יחדל גם אז הפירוד ביניהם בגלל השאלה: מה היה הגורם היותר חשוב ללדת הדת ההיא — התנ"ך או האבנגליון?

ובכן החליטו מתקני היהדות באנגליא להסיר גם את המכשול הזה מעל דרך „האחדות" ועמדו והכריזו, שהברית החדשה (או, לפחות, האבנגליון) צריכה להחשב כחלק מן היהדות — החלק היותר נאה, וישוע הנוצרי צריך להחשב כנביא בישראל — הנביא היותר גדול. הדבר הזה הוא בלי ספק צעד „לפנים" על דרך „התפתחות" ידועה שעדיין לא הגיעה לסיפה, ועל כן לא יפלא, שאין המתקנים האלה מרגישים, כמה מן הזרות יש במצבם עתה, באותה ערבוביא של יסודות מתנגדים זה לזה, שקיומו של האחד הוא בטולו של השני. לפי שכך היא תמיד דרך ה„התפתחות", ובזה נבדלת היא מן ה„מהפכה", שהאחרונה סותרת את הישן בבת אחת ושמה את החדש במקומו, בעוד שהראשונה סותרת ובונה חלקים חלקים, ומפני זה, עד שהיא מגיעה לסוף בנינה, מלאה היא נגודים והפוכים, יסודות ישנים וחדשים המשמשים בערבוביא, עם היותם זרים זה לזה וחבורם יחד עושה רושם של „קריקטורא" על העומדים מבחוץ, מבלי שירגישו בזה העומדים מבפנים. גם ה„יהדות" המתוקנת הזאת, שרוצה להיות יהודית ואבנגלית כאחת, כלומר שני הפכים בנושא אחד, — יש לה זכות הקיום בתור מדרגה שבאמצע ה„סולם", שדרך בה עוברת ההתפתחות לסוף מטרתה. במדרגה זו חושבים עדיין, שאפשר לתת את האבנגליון בצד התנ"ך והתלמוד, אבל במדרגה שלאחר זו יהיו רואים ומכירים, שאין אלה יכולים להתקיים זה בצד זה, אלא זה על גב זה, וכשזה קם, זה נופל. גם הנוצרים הראשונים עברו בסולם הזה וחשבו מתחלה את „בשורתם" כחלק מן היהדות. אבל כשהגיעו לגמר התפתחותם, הכירו, שהאבנגליון הוא בטולה של היהדות בעצם יסודה, ונפרדו מזו לגמרי.

ואם מסופק אתה בתכונתה האמתית של תנועה זו ולאן היא נוטה, צא וקרא את הפירוש על שלשת האבנגליונים הראשונים, שהוציא לפני זמן מה ראש התנועה מר ק. ג. מונטיפיורי[1]. המחבר אינו מסתיר מאתנו, שכתב

[1]) The Synoptic Gospels by C. G. Montefiore. London 1909. 2 Vols.

ספרו זה בשביל קוראים יהודים, כדי להביאם לידי הכרה, שהברית החדשה צריכה לתפוס מקום נכבד בתוך היהדות בזמן הזה, אם כי מתוך „השקפה יהודית" [1]). ותושב הוא המחבר, שיוצא ידי חובת השקפה יהודית במה שמשתדל להראות בכמה מקומות, כי גם „תורת הרבנים" אינה גרועה כל כך כמו שיתארוה מחברי הברית החדשה ומפרשיה, וכי בכמה דברים התרוממה גם היהדות העתיקה עד למעלת האבנגליון, ולא עוד אלא שבאיזו פרטים השקפת היהדות צודקת יותר [2]). אבל ב כ ל ל נושב מתוך הספר הזה רוח זר כל כך לעצם תכונתה של היהדות, עד שכל מי שעדיין היהדות חיה בלבו אי אפשר שלא יראה כאן כבאספקלריא מאירה, שהכנסת האבנגליון אפשרית היא רק לתוך יהדות שנתרוקנה מרוחה האמתי ולא נשאר ממנה אלא „גוף" מת.

אין ספק אמנם שצדק המחבר באמרו, כי „פירוש יהודי" על הברית החדשה הוא דבר נחוץ בזמן הזה (מבוא, ע' XVII, XVIII, CI). חיים אנו בתוך „סביבה" נוצרית וקולטים לתוך רוחנו את הקולטורא שלה, שהרבה השקפות והרגשות „נוצריות" מעורבות בה, ועל כן צריך שנכיר את המקור, שממנו נובעות אותן ההשקפות וההרגשות, כדי שנדע להבחין בין אלו ובין היסודות הקולטוריים הכלליים. אבל „פירוש יהודי" זה צריך שיהיה רחוק מכל כונה של פולימיקא ופרופגנדא לצד זה או זה, ולא יהיה המכוון בו אלא להבין את התורה האבנגלית על בוריה, להגביל בבהירות מדעית את תכונתה ויסודותיה וכמה נבדלת היא מן היהדות. לא כאותה „בהירות מדעית" של המפרשים הנוצרים (שמר מונטיפיורי שותה בצמא את דבריהם), היוצאים מתוך הנחה קודמת, שתורת האבנגליון גבוהה ונעלה היא על תורת היהדות וכל „מדעותם" אינה באה אלא להראות, איך לאשר את הכלל הזה על ידי הפרטים. כשמדברים בשם „המדע", צריך להכיר קודם כל, שבמקצוע הדת והמוסר אי אפשר לקבוע קריטריון מדעי בלתי ומוחלט, בשביל למדוד בו את התורות השונות ולהוציא משפט על פיו, שזו „גבוהה" מזו. הכל הוא רק יחוסי במקצוע זה, והבא למדוד מביא עמו קנה־מדה מן המוכן בלבו הוא, בהסכם לנטיותיו הסובייקטיביות המיוחדות לו. ואנו היהודים, שמצבנו בתור מועט בכל מקום גורם לנו להמצא תמיד תחת השפעת „מגרנציות" שונות, המזהרות ומחלישות זו את זו, — אני אומר שמוכשרים אנו מפני זה יותר מאחרים להבין הבנה אוביקטיבית גם השקפות

---

1) עי' הקדמה ומבוא ע' XVII - XIX (— CVIII), [illegible]
2) הערות באלה נמצאות באמת בכל [illegible] הספר [illegible] 4.5 [illegible] 691 ואילך, ובהרבה מקומות אחרים). [illegible] הוא [illegible] [illegible]
זה בשתיקה ותאוו את הספר [illegible]

שאינן שלנו. ועל כן ראוי היה באמת, שימצא „פירוש יהודי" — לא „פנינריקוס יהודי" — על הברית החדשה. ואולי היו אז גם יהודים מבני מינו של המחבר מכירים, שאפשר להתיחס בכבוד ובצדק לדת זרה לנו, מבלי לעצום עין עם זה מראות את התהום המבדיל בינה ובינינו.

ועל תכונתו של „התהום" הזה רוצה אני לרמז כאן בדרך קצרה, אע"פ שענין גדול כזה יכול להתפרש כל צרכו רק בספר שלם, אלא שהשעה נראית לי צריכה לכך, ואולי לא באנגליא לבדה . . .

אלו בא לפני אותו גוי שבקש ללמוד כל התורה כולה כשהוא עומד על רגל אחת, הייתי אומר לו: „לא תעשה לך פסל וכל תמונה — זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא". כי אמנם התכונה העיקרית של תורת היהדות, שבה נבדלה משאר התורות, היא נטיתה המוחלטת להרים את ההכרה הדתית והמוסרית למעלה מכל צורה מוחשית מוגבלת ולקשרה בלי אמצעי באידיאל מופשט שאין לו „כל תמונה". וכי יכולים אנו לצייר לעצמנו את הדת הנוצרית בלי ישוע או אפילו את הדת המושלמנית בלי מחמד? הראשונה רואה את ישוע כאלהים. אבל לא זה הוא העיקר. גם אלו נשאר „בר אנשא", נביא, כמחמד אצל המושלמנים, לא היה משתנה הדבר העיקרי: התקשרותה של ההכרה הדתית והמוסרית בתמונה אנושית ידועה, שנחשבת לאידיאל של השלימות המוחלטת ושהאמונה בה היא חלק עצמי מן הדת, אשר לא תצויר בלתה. רק היהדות לבדה אינה קשורה בתמונה אנושית כזו. האידיאל של השלימות המוחלטת היא בעיניה אך אלהים לבדו, ואך אותו צריכה ההכרה הפנימית של האדם „לשוות לנגדה תמיד", בשביל „להדבק במדותיו". האדם, אף היותר שלם, אינו נקי ממגרעות וחטאים ואינו יכול לעמוד כאידיאל לפני הרגש הדתי השואף להדבק במקור השלמות. משה בחטאו מת, ככל אדם, ולא היה אלא שלוחו של מקום לנתינת התורה על ידו, אבל לא נתקשרה תמונתו בעצם הדת, כחלק ממנה. באופן ששומרי היהדות בעת מאוחרת לא מצאו שום זרות בדברי אחד מחבריהם, שאמר בפשיטות: „ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל, אלמלא קדמו משה" (סנהדרין, כ"א). וכי יכול מוחו של נוצרי, למשל, להלום רעיון כזה: „ראוי היה פולוס שתנתן „הבשורה" על ידו, אלמלא קדמו ישוע"? — ואין צריך לאמור, ששאר הנביאים אין צורתם האישית קשורה בעצם היהדות. גדולי הנביאים — הושע, עמוס, ישעיה וכו' — אין אנו יודעים כלל מי ומה היו. צורתם האישית עברה כצל, ואך דבריהם נשתמרו ונמסרו מדור לדור, מפני שלא דבריהם היו, כי אם — „דבר ה' אשר

היה להם". גם המשיח המקווה לעתיד לבוא עיקר חשיבותו היא לא בו בעצמו, אלא במה שיהיה שלוחו של מקום להביא גאולה לישראל ולעולם. „ימות המשיח" מעסיקים מחשבותיהם של חכמי ישראל הרבה יותר מן המשיח עצמו. והיה בניהם, כידוע, גם מי שלא האמין כלל במשיח אישי, אלא בגאולה בלתי אמצעית על ידי האלהים בעצמו, ולא נחשב בשביל זה לכופר.

והתכונה הזאת של היהדות היתה אולי הסבה הראשית שעצרה בעדה מלהתפשט בעולם. נפשו של אדם בכלל קשה לה למצוא ספוקה באידיאל מופשט שאין לחושים תפיסה בו, ורגשות הלב נוחים יותר להתלהב כשהם סונים כלפי אדם. לפני נצחונה של הדת הנוצרית היו היונים והרומאים מאשימים את היהודים, שאין להם אלוה, כי אלהות שאין לה „כל תמונה" לא נחשבה בעיניהם למאומה. וכשהגיעה שעתו של אלהי ישראל להיות גם לאלהי העמים, לא יכלו אלו בכל זאת לקבל מרותו מבלי לשתף עמו אידיאל אלהי בצורת אדם, כדי לשכך את הצורך המורגש בלב לאידיאל יותר קרוב.

לא פה המקום לדבר על הסבה שהולידה בלב עם ישראל את הנטיה לאידיאל דתי ומוסרי מופשט, בניגוד לשאר העמים. אבל, תהיה הסבה מה שתהיה, החזיון עצמו קיים ועומד זה אלפי שנה, וכל זמן שעם ישראל לא נשתנה בעיקר עצמותו ולא היה ל„אחר", אי אפשר לו לקבל השפעה דתית מתוך ספר כהאבנגליון, העושה לנושא הדביקות הדתית והחקוי המוסרי לא את האלהות המופשטת לבדה, כי אם — בראש וראשונה — בן אדם ילוד אשה, אחת היא אם יקראו לו בן אלהים, משיח או נביא. עם ישראל לא יוכל לקבל בהתלהבות דתית, כדבר ה', דברי אדם המדבר בשם עצמו, לא — „כה אמר ה'", כי אם — „אני אומר לכם". „אני" זה, כשהוא לעצמו, סבה מספקת היא להרחיק את היהדות מן האבנגליון עד עולם. וכשהמחבר מדבר בהתלהבות על דבר ההתרוממות הדתית והמוסרית הבאה מתוך דביקות בישוע, בתור אידיאל של הקדושה והשלימות, וניכר מתוך סגנונו, שכונתו להכניס „דביקות" זו גם לתוך תחומה של היהדות (CVII, 210, 527), — הרי הוא מעיד בזה רק על עצמו ועל חבריו בדעות, שכבר זרה להם התכונה העצמית של היהדות, שאינה מכירה קדושה ושלימות אידיאלית באדם. „קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" — זו היא יהדות. אבל, „קדושים תהיו כי קדוש המשיח", או „הנביא", — אידיאל כזה אמנם מוכשר אולי יותר להלהיב ולרוכם את הלבבות בשאר העמים, אך לעולם לא יצית אש דת בלב עם ישראל, אלא אם כן תיבש בו תחלה הלחלוחית האחרונה של יהדות אמתית. ולא לחנם קראו קדמונינו את האלהים בשם „הקדוש ברוך הוא", כי אין לה להיהדות קדוש בהחלט

זולתי האל האחד. היו אמנם בזמנים שונים כתות „מיסטיות" בישראל, אשר מדעת או שלא מדעת קבלו השפעה מן החוץ וגטו מעט או הרבה מדרך היהדות בדבר זה. אבל ה„כת" אינה אלא חזיון זמני וחלקי, התגלות איזה יסוד זר שחדר לרוח העם בתקופה ידועה. וכמו שהראתה ההיסטוריא שלנו, סופן של כתות כאלו להבטל מאליהן או לצאת מכלל ישראל. כת הולכת וכת באה — והיהדות לעולם עומדת.

והנטיה היסודית הזאת של עם ישראל, להתרומם על „כל תמונה" בחיים הדתיים והמוסריים, נראתה לא רק ביחס אל האידיאל הדתי והמוסרי, כי אם גם ביחס אל המטרה הדתית והמוסרית. כבר נאמר ונשנה הדבר פעמים רבות ואין צורך לבארו באריכות, שתורת היהדות רואה מטרתה לא ב„גאולתו" של האיש הפרטי, כי אם בהצלחתו והשתלמותו של „הכלל", של העם, ובאחרית הימים — של המין האנושי כלו, כלומר, מושג קבוצי, שאין לו תמונה מוחשית מוגבלת. בתקופה היותר פוריה של היהדות, תקופת הנביאים ו„מתן תורה", לא היה לה עוד שום מושג ברור על דבר „השארת הנפש" ושכר ועונש אחר המות, וכל התלהבותם הדתית והמוסרית שאבו הנביאים ותלמידיהם לא ממקור זה, כי אם מתוך ההכרה, שבנים הם ל„העם הנבחר", אשר נועד מאת האלהים, לפי אמונתם, להגשים בחייו הלאומיים את הדת והמוסר במובנם היותר נעלה. וגם בזמן מאוחר, אחר שגלות בבל הרסה את החיים הלאומיים החפשיים ועל ידי כך חדרה לתוך ההכרה הדתית השאיפה ל„גאולה אישית", — גם אז לא חדלה המטרה העליונה של היהדות מהיות קבוצית. לבקיאים בספרות היהדות אין זה צריך לראיות, ושאינם בקיאים די להם לזכור את התפלות שב„סדר" ומחזור, בשביל להכיר, כי אך המועט מהן סובב על הצרכים האישיים של היחיד, והרוב עוסק בעניני האומה והאנושיות בכללה.

איזו משתי אלו המטרות „גבוהה" מחברתה? — כבר הרבו על זה דברים עד לאין סוף, והאמת היא שאי אפשר כלל לקבוע בזה „סולם של ערכין". יכול אדם להגיע למדרגה היותר גבוהה בחייו הדתיים והמוסריים בין שהוא נושא עיניו למטרה זו או זו. אלא שהגאולה האישית ודאי יותר קרובה ללבם של רוב בני אדם ומסוגלת יותר להלהיב דמיונם ולעורר רצונם להשתלמות דתית ומוסרית. ואם היהדות, בהבדל משאר הדתות, מחבבת יותר את המטרה הקבוצית, אין זה אלא שגם פה נגלתה אותה הנטיה להפשטה ושלילת הצורה המוחשית, המיוחדת לעם ישראל. וכל זמן שנטיה זו תהיה קיימת, כלומר כל זמן שלא יאבד עמנו את עצמותו, לא יוכל יהודי אמתי להרגיש חבה יתרה לתורת האבנגליון, העומדת כולה — למרות השתדלותו של מר

מינטיפיורי להמתיק את הדבר (211, 918) — רק על הרדיפה אחר הגאולה האישית לבדה.

ועוד בדבר אחד, אולי היותר נכבד, נגלתה אותה הנטיה עצמה: בדבר הבסיס המוסרי. מליצה שגורה היא בפי רבים זה כבר, שמוסר היהדות מיוסד על הצדק, ומוסר האבנגליון — על האהבה. אבל כמדומה לי, שלא כל המדברים על ההבדל הזה ירדו לסוף כוונתו. על הרוב רואים בזה הבדל המדרגה בסולם מוסרי אחד העומד על בסיס אחד: שתי התורות מִתְכַּוְּנוֹת להלחם עם האיגואיסמוס, אלא שלדעת הנוצרים, השיגה דתם בזה מדרגה יותר גבוהה, והיהודים מכחישים את הדבר. ככה מראים המפרשים הנוצרים בגאון על הכלל החיובי של האבנגליון: „מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם, עשו להם גם אתם" (מתיא, ז', י"ב; לוקס, ו', ל"א), ומונים בו את היהדות, שאין לה אלא הכלל השלילי של הלל: „דעלך סני לחברך לא תעביד". ומר מונטיפיורי מהסס בדבר ואינו יכול להחליט, אם באמת הכלל החיובי מקיף בכונתו יותר מן השלילי, או שהלל וישוע שניהם לדבר אחד נתכונו. אבל זה ברור לו, שאלו נגלה פתאום באיזה מקום מאמרו של הלל גם כן בצורה חיובית, היו היהודים שמחים על זה, והנוצרים עצבים (550).

ואולם הסתכלות יותר עמוקה בדבר תביאנו לידי הכרה, שההבדל בין שתי התורות בענין זה הוא לא הבדל של „פחות" או „יותר", כי אם הבדל יסודי בעצם ההשקפה על תכונת הבסיס המוסרי. ולא במקרה נתן הלל לכללו צורה שלילית, אלא מפני שבאמת הבסיס המוסרי של היהדות אינו סובל את הכלל החיובי. ואלו נמצא באיזה מקום כלל כזה על שם הלל לא היינו יכולים לשמוח עליו, לפי שהיינו מטילים ספק בעצם „המציאה", אם באמת יצא מפי הלל דברים המתנגדים לרוח היהדות.

כאמור, שורש ההבדל הוא גם כאן בנטית היהדות ליסודות מופשטים. התורה המוסרית של האבנגליון רואה לפניה את האדם האישי בתמונתו המוחשית, עם יחוסו הטבעי לעצמו ולאחרים, והיא מבקשת להפוך את היחס הזה ולהטות את החיים האישיים מן ה„אני" אל ה„אחר", מן „איגואיסמוס" ישר אל „איגואיסמוס" הפוך. כי אמנם ה„אלטרואיסמוס" האבנגלי אינו בעצם אלא „איגואיסמוס" הפוך, בהיותו גם הוא שולל מן האדם ערך מוסרי אובייקטיבי מצד עצמו ועושהו אמצעי לתכלית סובייקטיבית, אלא שה„איגואיסמוס" עושה את ה„אחר" אמצעי לתועלת ה„אני", וה„אלטרואיסמוס" עושה את ה„אני" אמצעי לתועלת ה„אחר". ואולם היהדות הסירה מתורת המוסר את היחס הסובייקטיבי והעמידתה על בסיס אובייקטיבי מופשט: — על הצדק

המוחלט, הרואה את האדם בתוך ערך מוסרי עצמי, בלי הבדל בין „אני" ובין „אחר". על פי השקפה זו, רגש הצדק שבלב האדם הוא השופט העליון על מעשיו ומעשי אחרים כאחד. הרגש הזה צריך להשתחרר מן היחוסים האישיים, כאלו הוא בריה בפני עצמה, וכל בני אדם, וגם „אני" בכלל, צריכים להיות שוים לפניו. כולם, וגם „אני" בכלל, חייבים לפתח חייהם וכחותיהם עד מקום שידם מגעת, וכולם חייבים עם זה לעזור איש את אחיו בהשגת מטרה זו, כפי יכלתם, וכשם שאין לי רשות להרוס חייו של אחר בשביל חיי אני, כך אין לי רשות להרוס חיי אני בשביל חייו של אחר. כי שנינו בני אדם וחיי שנינו ערך אחד להם לפני כסא הצדק.

איני יודע דוגמא יותר נאה להשקפה זו מן הברייתא הידועה: „שנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים, ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: וחי אחיך עמך — חייך קודמין לחיי חברך" (בבא מציעא, ס"ב.). — אין אנו יודעים מי היה בן פטורא, אבל אנו יודעים את רבי עקיבא ובטוחים אנו בו, שרוח היהדות מדברת מתוך גרונו. בן פטורא האלטרואיסט אינו מוקיר חיי האדם כשהם לעצמם ונוח לו שיאבדו שתי נפשות במקום שמלאך המות אינו דורש אלא אחת, ובלבד שינצח רגש האלטרואיסמוס. אבל מוסר היהדות מסתכל בדבר מתוך השקפה אובייקטיבית: כל מעשה שיש בו אבוד נפש — רע הוא, אף אם יוצא מתוך רגש טהור של אהבה ורחמים ואף אם הנפש הזאת היא בעל המעשה עצמו. ובענין שלפנינו, שאפשר להציל אחת משתי הנפשות, חובה מוסרית היא על כן להתגבר על רגש הרחמים ולהציל. את מי? הצדק אומר: מי שהיכולת בידו יציל את עצמו, כי כל אדם הופקדו חייו בידו לשמרם, ושמירת פקדון שבידך קודמת לשמירת פקדון שביד חברך.

אבל כשבא אדם לפני רבא ושאלהו, מה יעשה, ששר אחד רוצה להרגו, אם לא יהרוג הוא את פלוני, — השיבהו רבא: „ליקטלך ולא תקטול, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי" (פסחים, כ"ה:). ורש"י, שחודר על הרוב לעומק הכוונה ב„חוש היהדות" שבו, הבין גם פה את הדבר לאמתו ומפרש: „כלום באת לשאול על כך אלא מפני שאתה יודע שאין מצוה עומדת בפני פקוח נפש, וסבור אתה שאף זו תדחה מפני פקוח נפשך. אין זו דומה לשאר עבירות. דממה נפשך יש כאן אבוד נפש... מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, דילמא של זה חביבה טפי עליו". — אלו בא אדם בשאלה

כזו לפני כהן נוצרי, היה זה בודאי מתחיל דבריו בהתלהבות על חובתו של אדם למסור נפשו לטובת זולתו, „לשאת את צלבו" בעקבות ה„משיח", כדי שיזכה למלכות שמים וכו' וכו'. אבל מורה היהדות שוקל את השאלה במאזני הצדק האוביקטיבי: „מכיון שבין כך ובין כך יש כאן אבוד נפש, ומי יאמר איזו משתי הנפשות חביבה יותר לפני המקום, לפיכך אין „פקוח נפש" שלך מרשה לך לעבור על „לא תרצח". צא לֵיהָרֵג ואל תהרוג!" ואולם, אלו היה הדבר להפך, שבא אדם ושאל: פלוני יוצא ליהרג, ואני יכול להצילו בתתי נפשי תחתיו, מה אעשה?" — היה רבא משיב: „יֵהָרֵג פלוני, ואל תאַבד חייך בידים. שהרי ממה נפשך יש כאן אבוד נפש, ומאי חזית דדמא דההוא גברא סומק טפי, דילמא דמא דידך סומק טפי". כי מתוך השקפת היהדות, דם כל אדם „סומק" במדה אחת בשוה וכל נפש „חביבה לפני המקום", בין „אני" ובין „אחר", ועל כן אין אדם חפשי לעשות בחייו כעושה בתוך שלו ואינו רשאי לאמור: „הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך?" (רמב"ם, הלכות רוצח, י"א, ה'). יודעת היא אמנם ההיסטוריא של היהדות הרבה מקרים של „מסירת נפש" שזכרם יקר וקדוש לכל הדורות, אבל זו היא לא מסירת נפש אחת בגלל שמירת נפש אחרת בדומה לה, כי אם מסירת נפשו של אדם על „קדוש השם" (ה א י ד י א ל הדתי והמוסרי), או „לטובת הכלל" (ה מ ט ר ה הדתית והמוסרית).

וכשם שמחייב הצדק להתרומם על הרגש בנוגע להבחנה בין „אני" ו„אחר", כך הוא מחייבנו לעשות זאת גם בנוגע להבחנה בין א ח ר ו א ח ר. ועוד לפני ארבעים שנה העיר ר' אברהם ג י י ג ר — אותו האיש שהמתקנים של עכשו רואים בו את אביהם ברוח — כי מצות היהדות: „ודל לא תהדר בריבו", היא חזיון מוסרי שאין דוגמתו [1]). כל התורות האחרות אינן מזהירות אלא על משא פנים לעשירים ולגדולים, והאבנגליון, כידוע, הוא עצמו נושא פנים לעניים ומפריז בשבחם וגדולתם „במלכות שמים". כל זה טוב ויפה מצד רגשות הלב, אבל מוסר הצדק מתגבר על הרגש ואומר: הרחמנות מדה טובה היא אמנם, ואם יש בידך לעזור לעני, חובתך לעזור, רק אל יביאוך רחמיך להטות כף ה צ ד ק, עד שתהדר דל בריבו!

ה ר ב ר ט ס פ נ ס ר רואה בחזון לבו מרום קצה של ההתפתחות המוסרית לעתיד לבוא בזה, שרגש האלטרואיסמוס יתהפך לאינסטינקט טבעי, עד שלא יוכל אדם למצוא עונג יותר גדול מן העבודה לטובת אחרים. כיוצא בזה רואה גם היהדות, לפי שיטתה ה י א, סוף ההתפתחות המוסרית לעתיד לבוא במה

---

[1]) Das Judentum und seine Geschichte. (2-te Ausgabe), S. 26.

שהצדק יהיה לאינסטינקט בלב הטובים שבבני אדם, עד שלא יצטרכו להתבונן הרבה בשביל להבחין בין המעשים לפי מדת הצדק המוחלט, אלא בסקירה אחת, בודאיות של אינסטינקט, ירגישו בפגימת הצדק היותר דקה, והשפעת היחוסים האישיים והמעמדות החברתיים לא תעשה כל רושם עליהם, כי בעמקי לבם ישב „דיין אמת" וישפוט מישרים על כל פעולה, בלי כל יחס אישי אל הפועל או הנפעל, אם „אני" הוא או „אחר", עשיר או דל. ולפי שקשרה היהדות תקותיה המוסריות לעתיד לבוא בביאת המשיח, יחסה אל המשיח גם המדרגה המוסרית הזאת, ואמרה עליו, שיהיה „מורח ודאין" (סנהדרין, צ"ג:) על סמך הכתוב: „והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט" (ישעיה, י"א, ג') „לפי שהריח היא הרגשה קלה, אומר לדבר קל שבהרגשה ריח... כלומר במעט הבנה ירגיש בני אדם הטובים והרעים" (פי' הרד"ק שם).

אבל ההתפתחות הזאת צפונה בחיק העתיד הרחוק, ועכשיו, שהמין האנושי עודנו חסר „חוש־צדק" טבעי, ואפילו הטובים שבבני אדם אהבת עצמם או נטית לבם עלולה לעור עיניהם שלא מדעתם, שלא להבחין בין טוב לרע — עכשיו הכל זקוקים עדיין ל„אבן בוחן", לאיזה „כלל" יסודי, שיעזור לכל אחד להשמר מלהכריע מאזני הצדק לתועלתו או נטיתו הפרטית. ואת הכלל הדרוש נתן לנו הלל: „דעלך סני לחברך לא תעביד". האלטרואיסמוס אומר תחת זה: „מה שתחפוץ שיעשו אחרים לך, עשה גם אתה להם". או במלים אחרות: קח היקפו של האינואיסמוס והעמד במרכזו „אחר" במקום „אני", והרי לפניך חובתך בכל מלואה. אבל היהדות אינה יכולה למצוא מבוקשה בכלל הזה, לפי שהיא מבקשת להעמיד במרכז לא את ה„אחר", כי אם את הצדק המופשט, המשוה „אני" ו„אחר", ואין מקום לצדק בהיקפו של האינואיסמוס אלא בתמונה שלילית: מה שהאינואיסמוס אינו רוצה לעצמו — ודאי מדת הצדק היא שלא לעשות כן גם לאחרים, אבל מה שהאינואיסמוס רוצה לעצמו — זהו דבר שאין לו גבול, ואם תחייב את האדם לעשות כן לאחרים, הרי אתה מטה כף הצדק כלפי ה„אחר" נגד ה„אני".

גם „כלל גדול בתורה" (כמו שקרא לו ר' עקיבא): „ואהבת לרעך כמוך", אע"פ שבצורתו החיצונית נראה כחיובי, באמת שלילי הוא לפי מובנו האמתי. אלו רצתה התורה לאמר, שחייב אדם לאהוב את רעהו עד שיקריב לו חיי עצמו, היתה אומרת: „ואהבת לרעך ממך". אבל אם אוהב אתה את רעך כמוך, לא פחות ולא יותר, הרי נטית הלב שקולה ואין לה הכרע לא לצדך ולא לצד רעך. וזהו באמת מה שנתכונה התורה לאמור: אל תתן לאהבת עצמך להכריע את הכף לצדך, אלא אהוב את רעך כמוך, ואז ממילא

יהיה הצדק מכריע בינינכם ולא תעשה לחברך דבר שהיית חושב לעול ביחס אל עצמך [1]). וראיה לדבר, שזו היא הכונה האמתית, שהרי באותה פרשה נאמר להלן: „וכי יגור אתכם גר בארצכם לא תונו אותו, כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך" (ויקרא, י"ט, ל"ג ול"ד). פה הכונה גלויה, שהאהבה „כמוך" מוסבה על „לא תונו אותו", והשוה הכתוב גר לאזרח, לאמור לך, שאף ביחס אל האזרח אין הכונה אלא שלא תהא האהבה העצמית גוברת על הצדק. — ואולם בתורת האבנגליון קבלה מצות „ואהבת לרעך כמוך" כונה אלטרואיסטית, שחייך טפלים לחיי רעך. ומצד זה אפשר להצדיק מעט מה שרגילים הנוצרים ליחס פסוק זה להאבנגליון, כאלו שם נאמר ראשונה, ולא בתורת משה. באמת, הכונה שהם מכניסים בפסוק זה, לא לתורתנו היא, כי אם להאבנגליון [2]).

אבל עלינו לזכור עוד גם זאת, שמלבד היחס בין איש ואיש, יש עוד יחס מוסרי יותר חשוב, והוא זה שבין עם ועם, יחס הדורש גם הוא איזה „כלל גדול", בשביל לשום גבול להאיגואיסמוס הלאומי, המסוכן להתפתחות המוסרית הכללית אולי יותר מן האיגואיסמוס האישי. ואם מצד זה נסתכל בהבדל שבין היהדות והאבנגליון, בנוגע אל הבסיס המוסרי, הנה נראה מיד, שהאלטרואיסמוס של האבנגליון אינו מסוגל כלל לשמש בסיס ליחוסי העמים זה לזה. העם אינו יכול להאמין בשום אופן, שהשפלת עצמו והותור על זכיותיו לטובת עמים אחרים — הן הן חובותיו המוסריות; אדרבא, כל עם מרגיש ומכיר, שחובתו המוסרית היא לשמור על כבודו ולהשתמש בזכיותיו בשביל ליצור לעצמו תנאי חיים טובים, שבהם יוכל לפתח כחותיו הפנימיים בכל מלואם. ולפי שלא יכלו העמים הנוצרים להעמיד את יחוסם זה לזה על הבסיס המוסרי של דתם, נשאר אצלם האיגואיסמוס הלאומי בהכרח השליט היחידי בדברים שבין עם לעם, ונתרומם ה„פטריוטיסמוס" במובנו של ביסמרק וחבריו

---

[1]) [אחר שנדפס המאמר בפעם הראשונה העיר אחד ממבקריו בלשון אנגלית, שכבר עמד המהרש"א (חדושי אגדות, שבת ל"א ע"א) על עיקרו של דבר, כי כונת הכתוב היא שלילית. והנני מצטער על שנעלם זה ממני בעת כתבי את המאמר ולא אמרתי דבר בשם אומרו.]

[2]) ינן סטוארט מילל כותב: „למען הצדק ביחס למחוקק הגדול של היהודים, חובה לזכור תמיד, שמצות „ואהבת לרעך כמוך" כבר נמצאה בתורת משה, ובמח תמוה הדבר, שנמצאה היא שם" (Three Essays on Religion, 2-nd Ed., p. 89). ודאי, אלו הבין מילל את המצוה ע"פ כונתה המקורית, לא היה תמה על „שנמצאה היא שם". אבל גם בעל הגיון עמוק כמהו לא יכול להשתחרר מהשפעת החנוך והסביבה ולא ראה, שהכניסו בפסוק זה כונה המתנגדת לפשוטו.

למעלת „בסים מוסרי" שאין למעלה הימנו. — ואולם תורת הצדק של היהדות אינה מצומצמת בחוג הצר של היחס האישי בלבד. במובנה של היהדות יכול גם עם שלם לקיים מצות „ואהבת לרעך כמוך" ביחוסו לשאר העמים. כי אין מצוה זו מחייבתו להקריב חייו וכבודו לטובת עמים אחרים. חובתו של כל עם, כחובתו של האיש הפרטי, היא, להפך: לחיות ולהתפתח עד קצה גבול יכלתו, אלא שמחויב עם זה להכיר גם בזכותם של העמים האחרים למלאות חובתם זו כאין מפריע, ולא יהיה ה„פטריוטיסמוס", כלומר האיגואיסמוס הלאומי, מביאהו להשיג גבול הצדק ולהתמלא מחורבנם של עמים אחרים [1]). ולפיכך יכלה היהדות להגיע עוד לפני אלפי שנה עד האידיאל הגדול של „לא ישא עוד גוי אל גוי חרב", בהיות האידיאל הזה באמת אך תולדה הגיונית מוכרחת מתוך רעיון הצדק המוחלט, שהונח ביסודה של היהדות.

שלשלת הרעיונות הכלליים האלה אפשר היה להמשיך עוד על הרבה והרבה עמודים. וכמו כן לא קשה היה למלאות עוד הרבה והרבה עמודים בביאור ההבדלים שבין שתי התורות בפרטים שונים, כדי להראות, שאין הפרטים אלא תוצאות ההבדל הכללי והיסודי בעצם תכונתן של שתיהן, ושכל „פשרותיו" ו„הכרעותיו" של מר מונטיפיורי, שעל ידיהן הוא אומר לעשות „שלום" בין היהדות והאבנגליון, אין להם שום ערך אמתי, לא עיוני ולא מעשי. אבל מאחר שלא באתי בזה לכתוב ספר, הנני מסתפק, בנוגע לכלל הענין, ברמזים הקצרים שבאו עד כה, ובנוגע לפרטים, אעמוד בזה רק על אחד מהם, שהמחבר עצמו מעיד על חשיבותו היתרה, וממנו יקיש הקורא על השאר.

תורת היהדות התירה לבטל את הנשואים על ידי גט, ותורת האבנגליון אסרה את הדבר, אם איסור מוחלט, כנוסח מרקוס (י', ב'—י"ב) או „מלבד על דבר ערוה", כנוסח מתיא (י"ט, ג'—י"ב)). ובזמננו עכשו, כשכל האומות הנוצריות מתאבקות עם איסור הגירושין שקבלו מן האבנגליון ומשתדלות לבטלו או לצמצמו בחוג צר, — וכי צריך עכשו עוד להוכיח ברוב דברים, שהיתר הגירושין גם שלא על דבר ערוה הוא דבר המתאים לדרישת המוסר החברתי? ומכיון שעיקר מטרתה של היהדות היא חברתית, לא יפלא כי התיחסה גם

[1]) אם לא אשגה, היה הפלוסוף הרוסי, וולדימיר סולוביוב, הראשון אשר נסה להעמיד יחס העמים זה לזה על הבסים המוסרי של מצות „ואהבת לרעך כמוך". ולא לחנם היה הפלוסוף הזה, כידוע, הוגה כל ימיו בתורת היהדות ומחבבה במדה בלתי מצויה בין הנוצרים.

לשאלה זו בהסכם לרוחה הכללי ופסקה הלכה כבית הלל, שהתירו את הגירושין לא רק על דבר ערוה, כי אם גם בגלל סבות אחרות שגרמו להפריד בין הלבבות של האיש והאשה. כי לא הסבה היא העיקר בזה, אלא המסובב, פירוד הלבבות בתוך הבית, שגורם רעה מוסרית לחיי המשפחה וחנוך הבנים. ונסיון ארוך הראה לה להיהדות, שאין לה להתחרט על פסק הלכה זה. גם שונאי ישראל אינם יכולים להכחיש, שחיי המשפחה בישראל התרוממו למדרגה מוסרית גבוהה. וחזיון כזה אינו בא „כדרך נס", בנגוד להשפעת החוקים השולטים בעם, ומה גם בעמנו, שהשפעת חוקי התורה על חייו היתה גדולה כל כך בכל הזמנים [1]). צריך אמנם להודות, שהיתר הגירושין היה מתחלה אך זכותו של הבעל לבדו. האיש מגרש את אשתו ולא האשה את אישה. על יסוד ההשקפה הקדומה — השקפה שעדיין שלטונה גדול בכל העולם — כי האיש הוא העיקר, והאשה אינה אלא „עזר כנגדו",— הקפידו קודם כל על האיש, שמצבו הוא בבית יהא מתאים לחובותיו המוסריות, בתור אבי המשפחה, ולא יהיה אנוס על פי החוק לחיות עם אשה מאוסה עליו ולהוליד „בני שנואה". אבל מכיון שנולדה ההכרה, שחיי האישות אינם סובלים כפית הלב, אם כי היתה מצומצמת בראשונה רק ביחס לצד אחד: — האיש, אי אפשר היה שלא תתפשט לאט לאט גם ביחס אל הצד האחר: — האשה. וכה נולדו החוקים של „כופין אותו להוציא" (כתובות פרק ז'), חוקים שהרחיבו זכות האשה לדרוש ולקבל גט מבעלה על כרחו, על פי כפית בית דין, בגלל דברים רבים ושונים. באופן שבאמת אי אפשר לאמור בהחלט, שלפי תורת היהדות אין האשה יכולה לגרש את בעלה. במקרים הנזכרים הרי בעצם הדבר ה א ש ה היא המגרשת, אע"פ שהבעל הוא הנותן את הגט. כי העיקר הוא, ר צ ו נ ו של מי מכריע, ולא — י ד ו של מי נותנת. ונטיה זו לשחרור האשה הלכה ונתפתחה עד שהגיעה לפסקו של הרמב"ם, שאם האשה אומרת: מאוס עלי בעלי ואיני יכולה לחיות עמו, אע"פ שאינה נותנת שום טעם מיוחד לשנאתה אותו, כופין את הבעל להוציאה, „לפי שאינה כשבויה שתבעל לשׂנוא לה" (הלכות אישות, י"ד, ח'). פה אנו מוצאים השקפת היהדות על הנשואים בהתפתחותה השלמה: הנשואים הם חבל

---

[1]) מר מנטיפיורי אמנם אינו מודה בזה. לפי דעתו, המצב המוסרי של חיי המשפחה בישראל בא לא ב ע ק ב החוקים, אלא ל מ ר ו ת החוקים. ואם תשאלהו: איך יתכן הדבר? הוא משיב: כבר היה מי שאמר, שאין היהדות נשמעת לחוקי הסבה והמסובב, ויש שאתה רואה טנדנציא ידועה בחיי היהדות, שתולדותיה ההגיוניות צריכות היו להיות כך וכך, ובפועל אתה מוצא את ההפך (ע' 235). — כמה פשוטה ונוחה היא שיטה כזו ב„פלוסופיא של ההיסטוריא"!

מוסרי־חברתי ששני קצותיו הם בשני הלבבות, ואם נפסק החבל בקצהו האחד, אם בלב האיש או בלב האשה, אבדו הנשואים את ערכם המוסרי ובטולם יפה להם. אמנם, הפוסקים שאחרי הרמב"ם לא יכלו להתרומם למושג שווי המינים במדה כזו ולא הסכימו לפסק הרמב"ם בכל מלואו. אבל דבר זה לעצמו, שהאבטוריטט היותר גדול הוציא הלכה זו מתוך התלמוד (ובאמת יש לה על מה שתסמוך בתלמוד, עי' מגיד משנה שם), הוא אות נאמן על תכונת הטנדנציא הצפונה בתורת הגירושין של היהדות ולאן היא מוליכה בדרך ההתפתחות הישרה.

אבל נטיה אחרת לגמרי מתגלה בהשקפת הברית החדשה על הנשואין והגירושין (מתיא ומרקוס, שם, ופולוס, „אל הקורינתים", א', ז'). כמו בכל התורה האבנגלית, כן גם פה הגאולה „האישית" היא היסוד העיקרי, ובשביל גאולתו האישית נוח לו לאדם שלא ישא אשה כלל, אלא „יסבול" ויהיה „סרים למען מלכות שמים". אבל מי אשר „אין כחו רב לו לסבול", הותר לו לבוא בברית עם אשה. ואולם הברית הזאת היא גם היא אישית, המיוסדת על מסתורין דתיים, ולא מעשה מוסרי חברתי, ועל כן אינה יכולה להבטל, אף אם מביאה רעה לחיים החברתיים. „בימי הבריאה מקדם זכר ונקבה ברא אותם אלהים וכו' והיו שניהם לבשר אחד, ואם כן אינם עוד שנים, כי אם בשר אחד, ואשר על כן את אשר חבר האלהים אל יפריד אדם". על פי השקפה זו, אחת היא אם אהבה או שנאה שולטת בין הזוג, אם חבורם יפה או לא לחיי המשפחה והחברה, — אין כל זה משנה כלום בעצם הדבר: האלהים חברם, ואיך יעיז אדם להפרידם? [1]).

וכך הבינה את הדבר לאמתו הכנסיה הקתולית, ובהסכם עם זה בנתה המון בתי מקלט, המלאים נזירים ונזירות, ואסרה את הגירושין בהחלט, מבלי שים לב לכל התולדות המעציבות של האיסור הזה, המרעילות חיי המשפחה ומשחיתות מדותיהם של רבבות אנשים ונשים. גם שאר הכנסיות הנוצריות, שלא הגיעו לידי קיצוניות כזו, לא יכלו בכל זאת להשתחרר מן ההשקפה האבנגלית ועד העת האחרונה היו משתדלים להגביל ולצמצם היתר הגירושין כמעט עד לבטולו. אבל עכשו סוף סוף מתחילה ההכרה להתפשט בין כל

---

[1]) גם לפי נוסח מתיא, המתיר את הגירושין על דבר ערוה, אין זה אלא (כמו שהעירו איזו מן המפרשים הנוצרים) מפני שעל ידי החטא מתחללת קדושת הנשואים והחבור האלהי בטל מאליו. אבל ההשקפה היסודית אחת היא בשתי הנוסחאות.

העמים הנוצרים, שהשקפה זו בכללה אינה מביאה ברכה לעולם, וכה הם הולכים ומתקרבים יותר ויותר להשקפת היהדות [1]).

אבל התיאולוגים הנוצרים, מפרשי האבנגליון, הרי אינם יכולים לותר על הכלל הגדול שבידיהם, שתורת האבנגליון מיוסדת תמיד על השקפה מוסרית גבוהה מזו של היהדות, ולכן בקשו ומצאו גם פה דרך — אם כי דרך רחוקה — לאַמת את כללם. באיסור הגירושין, אומרים הם, לא נתכוין ישוע אלא לשם מחאה נגד עוות הדין של היהדות ביחס אל האשה, שהבעל יכול לגרש את אשתו, והיא אינה יכולה לגרש אותו, ולפיכך שלל ישוע זכות זו גם מן האיש, שלא יהיה לו יתרון בזה על האשה. ובכן, הרי לכם „פרוגרס" מוסרי, מלחמה בעד האשה נגד הפראות המזרחית של היהדות וכו' וכו'. שמא תשאל: אם היתה המטרה להשוות האשה לאיש, הרי אפשר היה להשיג מטרה זו בדרך יותר מושכלת: לתת זכות הגירושין גם להאשה? ולפי נוסח מתיא, שהותר לבעל לגרש את אשתו על דבר ערוה מצדה, מפני מה אין שם אף רמז לזכות האשה לדרוש גט על דבר ערוה מצד הבעל? [2]) איפה היא כאן ההגנה על זכיות האשה? — על שאלות גלויות ופשוטות כאלה אין המפרשים משיבים כלום. אבל גם בלי שאלות יתרות הדבר ברור לכל הקורא את הדברים באבנגליון בלי „הנחות" קודמות, שאף הרהור קל לא עלה על לב אומרם להלחם מלחמת האשה על ידי איסור הגירושין, ואין כל זה אלא בדותא תיאולוגית, בשביל להציל את „השיטה".

ועתה בוא וקרא מה שכתב על הענין הזה „המפרש היהודי" (ע' 235 — 242, 508 — 510, 688 — 692). מי שאין לו פנאי או רצון לקרוא כל תת"ש העמודים של הספר, די לו לקרוא אך את העמודים המוקדשים לשאלה זו, ויכיר מתוכם באופן מספיק את הרוח האמתי השולט באותו המתנה שהמחבר הוא „מצביאו". כנזיר נוצרי שזה עתה יצא מבית מקלטו ואבנגליון בידו ואינו רוצה לדעת מאומה מן הדעות השולטות עכשו בעולם שמסביב לו, — עומד המחבר ושופך חמתו פעם אחר פעם בדברים גסים וקשים על תורת הגירושין של היהדות. „להרפתו הנצחית של הללי", התיר הוא את הגירושין גם שלא על דבר ערוה, והיהדות, „לאסונה הגדול", פסקה הלכה כמותו. אבל

---

[1]) גם באנגליא עצמה כבר נתעוררה השאלה הזאת בכל תקפה, עד שהממשלה הוצרכה להושיב ועד מיוחד, שיבקש דרכים להקל את הגירושין, ואנשים בעלי דעה ונסיון כבר חוו דעתם לפני הועד, שהגבלת היתר הגירושין גורמת רעה רבה.

[2]) באנגליא עד היום נוהג החוק לפי רוחו של מתיא, שדבר ערוה באשה היא סבה מספקת לבטול הנשואים, אך לא דבר ערוה באיש.

„החוש המוסרי הנאמן" של ישוע הביאהו לשים אצבעו על „המקומות הלקוים" של היהדות, והמקום הזה היה „היותר לקוי מכולם". ועל כן „בשום ענין אחר לא היתה התנגדותו של ישוע לתורת הרבנים רבת ערך יותר מבזה" (ע' 235), וכך הולכים ונמשכים הדברים „במליצות שונות". גם את „המלחמה בעד האשה" לא שכח המחבר לקבל מאת המפרשים הנוצרים וחוזר עליה פעמים ושלש, גם כן בסגנון של תוכחה קשה להיהדות ושבח והודיה לישוע (240 ועוד), מבלי להרגיש עם זה, שהמפרשים הנוצרים המציאו את „המלחמה" הזאת מאונס, מפני שהבינו, שעצם איסור הגירושין לא נראה בו כלל פרוגרס מוסרי, לפי השקפת בני דורנו. אבל מי שהיתר הגירושין שלא על דבר ערוה הוא בעיניו „חרפה נצחית" ו„אסון גדול", הרי אין לו צורך עוד לבדות את המלחמה בעד האשה, בשביל למצוא את ה„פרוגרס" הנחוץ בתורת האבנגליון כאן. ולא עוד אלא ש„המלחמה" הזאת קרובה „להפסד" מ„לשכר". שאם באמת היתה כונת האיסור להשוות אשה לאיש, הרי בהכרח שהיה האיסור מוחלט (אף על דבר ערוה), מאחר שלא התירו גם לאשה לדרוש גט על דבר ערוה. והנה המחבר עצמו מודה, שאיסור הגירושין במקום דבר ערוה הביא רעה רבה (242). ואיה איפוא „החוש המוסרי הנאמן"? „קשיות" כאלה, וגם סתירות פשוטות, אפשר למצוא עוד בדברי המחבר על הענין, אלא שאיני רואה צורך לעמוד על זה בפרטות יתרה. מי שיקרא כל הדברים במקומם הוא יוכח מעצמו, שאין כאן לא הגיון ולא מדע ולא משפט אמת בלי משא פנים, כי אם התמכרות סמויה להאבנגליון, שאף שלומי אמוני הנוצרים יכולים היו לקנא בה.

ואולי כדאי, בשביל שלימות התמונה, להוסיף עוד רק זאת. כשמגיע המחבר לסוף הדברים שבמתיא, המרוממים את „הסריסים למען מלכות שמים", עומד הוא נבוך ותוהה (690, 691). ניכר הדבר, שהרגש המוסרי בלבו מתקומם נגד זה. אבל ... כמה רכה לשונו! פה לא תמצאו דברים מעין „חרפה נצחית" וכדומה; פה הוא משפיל קולו בהכנעה ויראת הרוממות ומבקש אמתלאות בשביל ללמד זכות על האבנגליון, עד שאי אפשר כלל להכיר בו אותו „שופט עליון", אשר לפני זה לא ידע רחם בדינו הקשה על „המקום הלקוי" שנראה לו בתורת אבותיו. החזיון הזה אמנם אינו דורש ביאור, אלא שנזכרתי בנבואתו של המחבר במבוא הספר (ע' XIX), שהמבקרים הנוצרים בודאי יראו בו „יהודי יותר מדי", והמבקרים היהודים — „נוצרי יותר מדאי", ורוצה אני אך להעיר, שהחזיון הנזכר יעיד עליו גם לפני המבקרים היהודים, כי בדבר אחד, לפחות, הוא באמת „יהודי יותר מדי"...

על פי כל האמור, אולי יחשבו רבים, שספר כזה לא היה ראוי כלל לטפל בו כל כך. ואפשר שמן הצד המדעי והספרותי הדבר כן הוא באמת. אבל — כמו שכבר רמזתי למעלה — בתור גלוי הנפש של חלק ידוע מבני עמנו, ראוי הוא הספר לשימת לב מיוחדת. בו מתיצבים לפנינו יהודים חדשים, שלא ידעה ההיסטוריא שלנו עד כה, יהודים שפג מלבם כל הצער הגדול של אבותיהם על גלות האומה ועל „גלות השכינה", ובכל זאת הם שרוים בצער :— צער של בדידות בלי טעם. רואים הם, שהלך לו העולם לדרכו, והיהודים נשארו עם תורתם לבדם. הבדידות הזאת לא קשה ביותר לסבלה, כל זמן שהיהודי מכיר או מרגיש בנחיצותה, בגלל שמירת האידיאלים הקדושים לו. אבל היהודים האלה, שההבדל שבינם ובין עם הארץ נראה להם „חיצוני ומלאכותי", וכל עצמה של היהדות אינה להם עוד אלא „ירושה" חביבה הנשמרת משום „כבוד אב",— הם ודאי אינם יכולים עוד להרגיש צורך אמתי בבדידות זו, ועל כן שואפים הם להפטר ממנה בדרכים שונים. לפני שלש עשרה שנה האמינו, שישיגו מטרתם בהעמידם את היהדות על איזו דעות כלליות של ה„תיאיסטים". עכשיו מכירים הם, שזה לא יספיק, והרי הם הולכים „לפנים" ומצרפים לזה גם את ישוע והאבנגליון. דבר זה בולט בהרבה מקומות מן הספר שאנו עסוקים בו, ואביא בזה אחד מן היותר ברורים:

„אם היהדות לא תתפשר עם האבנגליון, הנני נוטה להאמין, שתהיה מוכרחת להשאר תמיד דת שבקרן זוית, בעלת השפעה מועטת ומשוללת כח ההתפשטות. היהודים האורתודוכסים יאמרו, כמדומה לי, שאינם צריכים ליותר מזה. אבל היהודים הליברלים אין מן הראוי שיסתפקו במועט כל כך" (ע' 906).

ואנו יכולים אמנם להבין מצב נפשם של היהודים האלה, אבל גם הם עצמם צריכים היו להבין מצבם על אמתותו, ואז היו מכירים, שהמצב הזה אין לו שום שייכות לשאלת „אורתודוכסים וליברלים" במובן הרגיל. יכול יהודי להיות ליברל שבליברלים, מבלי לשכוח עם זה, שהיהדות נולדה בקרן זוית וחיתה תמיד בקרן זוית, בדולה מן העולם הגדול, בלתי מובנת לו, ועל כן — שנואה עליו. כך היה המצב לפני לידתה של הדת הנוצרית וכך נשאר גם אחרי כן. עדיין לא הגיעה ההיסטוריא לבאר באופן מתקבל על הלב, איך נהיה הדבר, שבתוך אומה אחת קטנה בקרן זוית שבאסיא נולדה השקפה דתית ומוסרית מיוחדת במינה, השקפה שהשפיעה כל כך על שאר העולם ויחד עם זה נשארה זרה כל כך לשאר העולם ועד היום אינה יכולה לא לכבשו ולא להכבש על ידו. כל החזיון ההיסטורי הזה, למרות המון הפתרונים שכבר המציאו לו, עדיין סימן השאלה מלוהו. אבל כל יהודי אמתי, בין שהוא „אורתודוכס" או „ליברל", מרגיש בעמקי לבו, שיש

ברוח עמנו איזה דבר מיוחד — אם כי לא נדע מה הוא — אשר הטהו מן הדרך הסלולה לשאר העמים והביאהו לברוא את היהדות על אותם היסודות שבשבילם הוא נתון עמה עד היום „בקרן זוית“, מבלתי יכולת לותר עליהם. מי שיש בלבו עדיין הרגשה זו — ישאר מבפנים, ומי שאבדה לו כבר הרגשה זו — יצא. לפשרה אין כאן מקום.

לונדון, ז׳ תמוז תר״ע.

הוספה למאמר הקודם [1].

בכתבי את מאמרי האחרון, הייתי בטוח, שכל הקוראים המשכילים יכירו תכונתו המיוחדת של מאמר זה, למה בא ולמי הוא פונה, ולא יערבו בו מושגים שאינם ממינו ולא ידינוהו מתוך השקפות שמחוץ לגבולו.

אבל — כנראה מדברי בקורת שנתפרסמו בכה״ע — טעות היתה בידי, ועלי עתה לכתוב „פירוש“ לדברי עצמי. לא נעימה אמנם מלאכה זו, אבל „ההכרח לא יגונה“. ואולם עדיין אני חושב, שאין מן הצורך להרחיב הדבור בפרטי הענין, ודי בהערה קצרה להעמיד את הקוראים על „הנקודה“ הרצויה, שממנה יֵרָאֶה להם כל הדבר בצורתו האמתית, וממילא יפלו כל אותן הטענות שמקורן בערבוב המושגים.

מאמרי הנזכר עומד כלו מחוץ לגבול שאלת היהדות במובנה הלאומי החדש. הוא פונה ליהודים שעדיין תורת היהדות ממלאה את רוחם, בין שהם „לאומיים“ או שאינם „לאומיים“ (במובן הרגיל), והוא משתדל על כן לדבר בלשון המובנת ומקובלת לאלו ולאלו, מבלי לנגוע במושגים ודעות המפרידים בין אלו ואלו. כל מגמתו היא רק לברר את השאלה שנתעוררה בזמן האחרון: אם יש אפשרות לעשות „פשרה“ בין תורת היהדות ותורת האונגליון, בשביל להוציא עי״ז את היהדות מתוך „קרן זוית“ שלה אל „העולם הגדול“. השאלה הזאת, המתעוררת עכשו לפעמים גם בין יהודי המזרח בדרך עיונית, כבר היתה באנגליא ואמיריקא לשאלה מעשית, שעתידה אולי להביא מהומה במחנה ישראל שם. כל שאלה ממין זה, כשיצאה כבר מחוג העיון המופשט, בירורה קשה ביותר, בהיותה נוגעת בנימי הלב ומעוררת התרגשות והתמרמרות, העלולות לסמא עיני השכל. ולפיכך, מי שרוצה באמת להועיל לבירור הענין, ולא להוסיף בלבול לשם נצחנות בלבד, הוא ישתדל לצמצם

---

1) נדפסה במכה״ע „הד הזמן“, ט׳ חשון תרע״א, בשם „מכתב אל העורך“.

דבריו רק בגבול השאלה הנדונה וישמר מלערבב בה שאלות אחרות,אפילו אם הן קרובות לגבולה מאיזה צד, אלא שאינן מעצמותה. כך, למשל, אין לנו עסק כאן עם השאלה, עד כמה נתגשמה תורת האבנגליון בחייהם של העמים הנוצרים, או תורת היהדות — בחייהם של ישראל. כבר נמצאו מבקרים שבאו בטענה על שלא הטעמתי את ההבדל בין שתי הדתות מצד זה, מבלי להבין, שבכונה לא נגעתי בו, מפני שאינו מן הענין. כי לא ההתגשמות בפועל היא מה שבעלי ה„פשרה" באים לאחד, כי אם את התורות כשהן לעצמן „בצורתן הטהורה". וכן השתדלתי להתרחק כאן מן השאלה הישנה, איזו משתי התורות נראית לנו „גבוהה" מחברתה, לפי שעל ידי זה אנו נמשכים לוכוח שאין לו סוף, בלי שום תועלת לעצם הענין, אחר כי בין כך ובין כך עדיין שאלת ה„פשרה" במקומה עומדת, בהיותה מיוסדת, ככל „פשרה", על הכלל: „את הטוב נקבל ואת הרע לא נקבל", ואם תורה זו או זו גבוהה מחברתה, הנה עוד יותר גבוהה תהיה התורה הבוררת לעצמה את „הטוב" שבשתיהן. — ומאותה סבה עצמה אין לנו לנגוע פה גם בשאלת הדת והלאומיות, כלומר, אם אפשר להיות יהודי לאומי מבלי להחזיק עם זה בתורת היהדות. לפי שה„פשרה" שאנו עסוקים בה כאן מקומה רק על שדה התורה ונוגעת איפוא רק לאלה שהתורה היא חלק מלאומיותם או כל לאומיותם. אבל אלה מן הלאומיים שאין התורה עוד חלק מנשמתם היהודית — מה להם ולה כי יסכימו או יתנגדו לפשרה בינה ובין תורות אחרות? אל יהודים כאלה אין אנו פונים כאן ורואים אנו אותם, ביחס לענין זה, כאלו אינם במציאות.

אחר הערה קצרה זו אחשוב, שיבינו הקוראים את הדברים שבסוף מאמרי כמו שהבנתים אני, ולא כפירוש מבקרי. הדברים ההם מכוונים כלפי בעלי הפשרה הנזכרת, שצר להם המקום ב„קרן זוית" ורוצים הם לשנות פני היהדות בהסכם לתורת האבנגליון, בשביל לצאת „למרחב". להם אני אומר: תורת היהדות היא מה שהיא, ואינה יכולה להיות ההפך ממה שהיא. רוח עמנו הוא שיצר אותה כמו שהיא, על יסודות מיוחדים לה לבדה. ואע"פ שאין אנו יכולים לבאר בדרך מדעית, מה הוא אותו דבר ברוח עמנו „אשר הטהו מן הדרך הסלולה לשאר העמים" ביכ־די הדת והמוסר. אבל החזון כשהוא לעצמו עומד וקיים, „וכל יהודי אמתי, בין שהוא אורתודוכס או ליברל, מרגיש בעמקי לבו" במציאות ההבדל היסודי בין תורת היהדות והתורות האחרות. הדברים המוטעמים בזה („בין שהוא אורתודוכס או ליברל") מראים גלוי, שאין הכונה פה, שכל יהודי אמתי מחויב להחזיק רק בהשקפה אחת מוגבלת על תוכן היהדות היסודי, אלא — שכל יהודי אמתי מרגיש בכלל במציאות הבדל יסודי כזה, שאינו נותן לה לתורת

היהדות לצאת מ„קרן זוית" שלה ולהתאחד עם התורה השולטת בעולם שמסביב לה. ו„מי שאבדה לו כבר הרגשה זו", — ובשביל כך הוא מתאוה להוציא את היהדות מ„קרן זוית" שלה ע"י פשרה עם האבנגליון — „יצא" — הוא עצמו, ואל יטרח לחנם למשוך גם את היהדות עמו. כי — „לפשרה אין כאן מקום".

ונזהר הייתי בלשוני ואמרתי: „מרגיש", „הרגשה", — ולא „מכיר", „הכרה". כדי שלא יובנו הדברים, כאלו כל יהודי אמתי מבין בהכרה את היהדות בדרך אחת מוגבלת. הרגשה במציאות איזה דבר אינה אלא הכרה כללית, „אינסטינקטיבית", שאינה מגבילה את הדבר בפרטיו על יסוד העיון השכלי. לאמר לך: שאין כאן השקפה אחת שהיא חובה על הכל, אלא הרגשה אחת המשותפת לכל „היהודים האמתיים" („יהודים" — במובן היהדות) — הרגשת מציאותו של הבדל יסודי בין תורת היהדות והתורות האחרות. ואפשר שיפרש לו „יהודי אמתי" את ההבדל הזה בהסכם לדעתי, או בדרך אחרת, אורתודוכסית או ליברלית, ואפשר גם שיסתפק בהרגשתו בלבד ולא ישתדל כלל לתת לה צורה של השקפה שכלית מוגבלת.

אבל כל זהירותי לא הועילה כלום, והנה בא מבקר ומפרש, שהרגשה זו, שאני מדבר עליה, כונתה: „הרגשת התוכן של היהדות לפי הבנתו הפרטית של אחד העם". שמעתם מימיכם הרגשה מתיחסת לתוכן מוגבל לפי הבנה פרטית של איש אחד?

לונדון, ד' חשון תרע"א.

הגיעה השעה!

(שני מכתבים לעורכי „העומר")

מכתב ראשון*).

כן דברתם, חברים נכבדים: „עכשיו הגיעה השעה להתחיל בנטיעה ספרותנו בארץ מולדתה, במקום חיותה" [1]). אלא שהנחה זו יש לה, כמדומה לי, יסוד רחב ועמוק יותר מזה שנתתם לה בהודעתכם. לא מפני זה בלבד הגיעה השעה לכך עכשיו, „שמספר הגון של יהודים כבר ישנו בארץ וסביבותיה, והרי עבודה קולטורית לאומית כאן לפני הספרות העברית, ששפתה משותפת ליהודים השונים שבארץ" [2]). אלו היתה כאן רק סבה זו בלבד, היינו אנחנו סופרי הגולה, אמנם שמחים מרחוק על החזון ונהנים מפרי הארץ בחפץ לב, אבל לא היינו מרגישים בחובתנו להשתתף בפועל בספרות מקומית זו, שלא נוצרה אלא לצרכי „היהודים השונים שבארץ", אשר תנאי חייהם ידועים לנו אך מפי השמועה או מתוך ראיה ארעית. ואם בכל זאת מרגיש אני — ומובטחני שירגישו גם יתר חברינו — את החובה לקחת חלק במפעלכם, אין זה אלא מפני שבאמת לא אך מצב היהודים בארץ ישראל, כי אם מצב עמנו בכלל מביאנו עכשו לידי הכרת הצורך, לחזור ולחבר את הדבקים שנתפרדו, את שני עמודי התוך של חיינו הלאומיים, ששניהם קרובים לנו כל כך ורחוקים מאתנו כל כך: — את ארצנו ולשוננו — ולעשותם שניהם יחד, על ידי יסוד מרכז ספרותי הגון בארץ, לצנור אחד גדול של שפע לאומי, אשר יצא וישתפך אל כל ארצות פזורינו.

„מביאנו עכשו" — אמרתי, אע"פ שעוד לפני הרבה שנים נצנצה בנו ההכרה, שהרוח העברי אל מקומו שואף, מפני שחייו בגולה אינם חיים בריאים ושלמים. אלא שגם הכרתנו זו עצמה לא יכלה להשתחרר בבת אחת מכבלי הגלות ולא מנעה אותנו מלחלום כל אותן השנים על דבר תחית לשוננו וספרותנו בגולה. עכשו באו החיים ועשו את חלומנו דברים בטלים, ואנו למדים באונס מפי הנסיון מה שלא חפצנו ללמוד ברצון מפי ההגיון: שכשם שאין הרוח

*) נדפס במאסף „העומר" ספר א'. ירושלים תרס"ז.

1) „הודעה ע"ד הוצאת העומר בא"י. — 2) שם.

העברי יכול להתפתח די צרכו בלי מרכז חפשי „במקום חיותו", כן לא יוכלו גם לבושי הרוח: הלשון והספרות, וכל עמלנו לעוררן לתחיה בארץ נכריה לא יועיל אלא לשעה, עד שזיק יצא מתחת הפטיש של החיים הנכרים, הסובבים אותנו, ויחריב בזמן קצר מה שבנינו שנים רבות בשארית כחנו [1].

כמה ארוכה היא דרך התפתחותה של ההכרה האנושית! בחבלי לידה קשים באה לעולם כל הכרה חדשה, ואף לאחר שבאה — עוד זמן רב עובר וכחות הרבה אובדים משעלה „עמוד השחר" שלה עד שיזרח שמשה במלואו. בראשיתה היא נגלית חתולה בערפל, מאירה ואינה מאירה, וקויה הכהים נפוצים אך על פני השטח העליון של הרוח ואין בכחם עדיין לחדור למעמקיו. רק לאט לאט, אחר יגיעה מרובה ונסיונות קשים, יתפזר הערפל ואור ההכרה יגדל ויפרוץ לכל הפנות האפלות שברוחנו, ואנו מסתכלים אז באותן הפנות ותמהים על עצמנו: איך לא הרגשנו עד כה בערבוביא של טעיות וסתירות, ששלטה שם בחשכה בעת שעל השטח מלמעלה כבר נגה האור?...

ובחבלי לידה קשים באה לעולם גם הכרתנו הלאומית בצורתה ה„ציונית" ואף היא היתה ערפל חתולתה בהולדה. ישב ישראל בגלותו בדור שלפנינו „שוקט על שמריו", מצפה לרחמי שמים ולחסד לאומים, ולא הרגיש כמעט ב„ריסוק אבריו", ההולכים ונפזרים לכל „רוח", ולא בקש לו „גדולות" בעתיד, זולתי חיים של מנוחה ופרנסה בין העמים. והנה קמה סע"ה והרסה בקול רעש גדול את התקוה לחסד לאומים וגם, כביכול, לרחמי שמים, וכרוז יצא בקהל הגולה: רצונכם לחיות ולהתפרנס במנוחה? לכו ושובו לארצכם הלאומית ולא תצפו עוד לשלחן אחרים; לפי שאין המנוחה והפרנסה מצויות ובטוחות אלא לעם ועם בארצו.

זו היתה שעת „עלות השחר" להכרתנו החדשה. זכרון ארצנו ההיסטורית, שכבר „נס לחו" ולא היה עוד אלא „זכרון בספר", חזר ונתעורר לחיים גם בלב ועורר עמו גם את האהבה ליתר קנינינו ההסטוריים, שערכם בהוה כבר נעלם היה מעיני רבים וחזר ונראה להם עתה באור חדש. וכך היה מהלך מהשבתם של אלו: אם אנו אומרים, כי ארץ לאומית לנו, שאנו חפצים לשוב אליה בפועל, ולא אך ב„סדר התפלה", — הרי אנו מודים ורוצים שיודו גם אחרים, כי אמנם עם אנחנו, ולא אך צבור של מתפללים. ואם עם אנחנו, הרי אי־אפשר לנו בלי רוח לאומי, שבו אנו נבדלים מיתר העמים, ואותו אנו

---

[1] [המאמר הזה נכתב בסוף ימי תנועת החופש ברוסיא, תנועה שמשכה אחריה כמעט כל משכילי עמנו שם, ועבודתנו הלאומית והספרות העברית נתדלדלו אז ע"י"ז מאד. עי' להלן: ילקוט קטן פרק ג'.]

„חייבים" להוקיר ולשמור, כאשר יעשה כל עם זולתנו לרוחו הלאומי. ואם מוקירים אנו את רוחנו הלאומי, איפה נמצאהו אם לא בקנינינו ההיסטוריים, ביחוד בשפתנו הלאומית וספרותה, שבהן טמן כל דור את אוצרו הרוחני ואבות לבנים שם השאירו לנחלה את מיטב הגיונם, סוד שיח לבם והד אנחותם? — ובכן הולידה „חבת ציון" בראשיתה את ההתעוררות „לתחית הרוח" — הרמת הלשון והספרות, יסוד בתי חנוך לאומיים, וכו' — לא כשאיפה מיוחדת לעצמה, אלא כתולדה מוכרחת מתוך השאיפה לחיי מנוחה בארץ ישראל, כעין „ראיה לדבר", שבאמת אומה מיוחדת אנו וכל מה ששייך למושג זה יש לנו, ועל כן אנו צריכים וראוים להשיג גם מה שאין לנו עתה: — את הארץ הלאומית.

אבל מעט מעט התחילה ההכרה הציונית להתברר יותר, והמעשים בארץ ישראל ובחוץ לארץ עזרו לה אף הם לצאת מתוך ה„ערפל" של תקוות דמיוניות. אז קמו אחדים מנושאיה והפכו את הסדר: לא שגאולת העם היא מטרת כל מעשינו, ותחית הרוח אך אמצעי וסניף לה, אלא אדרבא, תחית הרוח היא היא המטרה, שאליה אנו עמלים להגיע, מדעת ושלא מדעת, וכל עצמו של הישוב בארץ ישראל אינו עומד להבראות אלא בשביל להיות בסיס לזו.

וכך היתה השתלשלות המחשבה של „מהפכי הסדר":

אמת הדבר, שהגלות היא ענין רע מאד ושהאמצעי היחידי להפטר מן הצרות, הכרוכות בהכרח בחיי הגלות, הוא — להפטר מן הגלות עצמה. אבל „אמת" זו לבדה אינה אומרת כלום, אם אין עמה עוד גם „אמת" שניה, שתגלה את האמצעים לאותו „האמצעי היחידי". מי שאומר לעני: „רצונך שיהיה לחמך נאמן תמיד? עזוב עניותך והתעשר!" או — להולה: „רצונך להפטר ממכאוביך? קומה ממטתך והיה בריא!" מי שאומר כך לא אמר כלום עד שיראה עם זה גם את הדרך, איך יתעשר העני ויבריא החולה. ואת הדרך לצאת מן הגלות לא גלתה הציוניות. לפי שכל הפלפולים שבעולם לא יוכלו לבטל את המציאות האכזריה, שאינה נותנת לנו לצייר לעצמנו אף בקירוב ובדרך כללית, איך תגיע עבודתנו בארץ ישראל — ולו גם תגדל ותתפתח ברבות הימים עד לקצה גבול האפשרות ותכסה את הארץ כולה גנות ופרדסים ובתי חרושת — לעשות את הפלא הגדול הזה, שכמוהו עוד לא היה: שארץ קטנה כארצנו תבלע אל קרבה מן החוץ מאות אלפי איש בבת אחת שנה שנה ולא תבוא על ידי זה לידי משבר נורא, אשר יגרש מקרבה תושביה, חדשים גם ישנים, במספר עוד יותר גדול. ואם לא יֵעָשֶׂה הפלא הזה, וההתישבות בא"י תלך ותתפתח רק קימעא קימעא, בהסכם להתפתחות הכחות האיקנומיים בארץ,

הרי אי אפשר להכחיש, שכל כמה שיתרחב הישוב בא״י במשך הזמן, לא יגרע ממספר בני עמנו בארצות הגולה (בהיות רבוים הטבעי ממלא את הגרעון של היוצאים לא״י) ולא יפסקו גם נדודיהם ופזורם לכל קצוי ארץ מפני הלחץ האיקונומי והחברתי, שמתגבר עליהם מזמן לזמן בכל מקום שמספרם מתרבה יותר על ה„מדה״. או במלים אחרות: התקוה לקבוץ גליות אין לה יסוד במציאות, וגם בעתיד הרחוק המקווה, כשיגיע הישוב בא״י למרום קצו ובני עמנו יפרו וירבו שם וימלאו את הארץ ויכבשוה בעבודתם — גם אז יהיה רוב העם מפוזר בארצות נכר, וחייו בארצות ההן יהיו גם אז תלוים ברעת העמים שהוא שוכן בקרבם ובטל ברובם, ועינם של העמים השליטים תהיה גם אז צרה בהתפתחותו של „עם זר״ המתגורר בקרבם, אם יעיז להתרומם במעמדו מעל לגבול ידוע. — וסוף דבר: הגלות במובנה הגשמי לא זזה ממקומה ולא נפטר ממנה אלא חלק מן העם, חלק קטן בערך, שזכה לבנות חרבות ארצנו ולהגיע בה לחירות לאומית, בעוד שכל יתר חלקיו, הפזורים בארצות נכר, מצבם החיצוני נשאר כשהיה, ומארץ ישראל לא יֵצא צִי־מלחמה לעמוד להם בשעת דחקם...

ואם הדבר כן, היש לנו עוד צדקה לראות בבנין הארץ אידיאל לאומי כללי ולקשור כהצלחתו תקוות לאומיות כלליות?

יש ויש! לפי שגלותנו היא באמת דו־פרצופים: אחד גשמי ואחד רוחני. מצד אחד היא לוחצת את אישי עמנו בחייהם הגשמיים, בשללה מהם את היכולת להלחם מלחמת קיומם, איש איש לפי כחו, בחירות גמורה, כשאר בני אדם: ומצד אחר היא לוחצת לא פחות מזה את כלל עמנו בחייו הרוחניים, בשללה ממנו את היכולת לשמור ולפַתֵּח את עצמותו הלאומית לפי רוחו, בחירות גמורה, כשאר העמים. הלחץ הרוחני הזה, שהיו אבותינו לפנים קוראים לו על פי דרכם „גלות השכינה״ והורידו עליו דמעות לא פחות משהורידו על גלות העם — הלחץ הזה נעשה קשה ביחוד בזמננו, משהרסו החיים את ה„חומה״ המלאכותית, שבה נתבצר רוח עמנו בדורות שעברו בשביל לחיות חייו לעצמו, והרי אנו וחיינו הלאומיים עכשו משועבדים לרוח העמים הסובבים אותנו ואין ביכלתנו עוד לשמור את עצמותנו הלאומית מהתפרדות יסודותיה, הבאה על ידי ההכרח להסתגל לרוח החיים הזרים התוקפים עלינו. ושאלת הגלות הרוחנית — היא מוצאה באמת את תשובתה בבנין „מקלט״ לאומי בארץ ישראל: מקלט לא לכל בני העם המבקשים מנוחה ולחם, כי אם לרוח העם, לאותה צורה קולטורית מיוחדת, פרי התפתחות היסטורית של אלפי שנה, שעדיין כחה עמה לחיות ולהתפתח לפי טבעה גם בעתיד, אם אך יוסרו מעליה בבלי הגלות. ולו יקלוט המקלט אך את החלק העשירי מן העם — קודש יהיה

ה„מעשר" הזה לכל העם אשר יראה בו דמות דיוקנה של עצמותו הלאומית כשהיא חיה חיי עצמה, בלי לחץ מן החוץ. ומי יוכל לשער מראש כל עוצם ההשפעה, שתצא מן ה„מרכז" הלאומי הזה לכל „היקף" הגולה, והשנוים העקריים, שתגרום השפעה זו בחיי העם כלו?

להכרה זו, כמו שאמרתי, הגיעו עוד בראשית התנועה, זה כשמונה עשרה שנה, אחדים מ„חובבי ציון". ואלו הצליחו לעשותה מיד לקנין כללי, היתה אולי מצילה גם את העם וגם את הארץ מהרבה מעשים מקולקלים. אבל, כאמור, אין ההכרה האנושית מהירה במהלכה, וגם הפעם פגשה במעצורים קשים, שלא נתנו לה להכנס ללבבות בכל מלואה. כשנתפרסמה השקפה זו של המועטים, נזדעזע המחנה הציוני בכללו, כאלו הרגיש בקרבת „אויב" הבא „לעקור את הכל". ואמנם הרגשה זו לא היתה משוללת יסוד נכון. התנועה אך התחילה אז להתפשט מעט בין המון העם, והנה באו הללו לתת לה צורה אשר תסיר מאחריה לב ההמון, המבקש קודם כל מוצא מצרותיו הגשמיות! אפשר שבעמקי הלבבות נתעוררה לפעמים השאלה: ומה בכך? אותו מספר קטן מההמון העם שיכול באמת למצוא עכשו מנוחתו ופרנסתו בארץ ישראל — וכי לא ילך לשם אלא אם כן יבטיחו לו מראש, שהוא מביא גאולה שלמה לכל העם? והעסקנים העובדים לשם האידיאל — הם הלא מחויבים לברר לעצמם היטב, מה היא התכלית האמתית של עבודתם, בהסכם אל המציאות, כדי שיהיו מעשיהם מכוונים יותר לתכליתם. כך אפשר שהיו מהרהרים לפעמים בחשאי. אבל הרי אנו חיים, כידוע, בדור ה„דימוקרטיסמוס", וכל מאמינים, שההמון הגדול אך הוא לבדו יוצר אור ובורא „פרוגרס", וכל אידיאל שאין השגת ההמון תופסתו — הבל וריק הוא. בימים ההם לא היו צועקים עוד אמנם „מעל כל הגגות", שהציוניות היא תנועה דימוקרטית, כמו שנוהגים עכשו, אבל גם חו"צ הראשונים „דימוקרטים" היו במובן זה שלא מדעתם, בחשבם את ההמון לא אך כחומר לבנין, כי אם כבונה מדעת ובמחשבה קודם למעשה, שיהיה הבנין מכוון למטרתו הלאומית. ועל כן נבעתו מפני הרעיון, שלא תתקבל תורתם על לב ההמון, אם תצמצם את המטרה בתחית הרוח בלבד, והוסיפו להטיף לעב על דבר גאולתו הקרובה לבוא, אם אך יתן ידו להם בכל המוניו. ובכל זאת לא עמד להם כל עמלם לברוא תנועה המונית באמת, לפי שבאותה העת ששמע העם את דבריהם, ראה גם את מעשיהם, אשר לא יכלו לחזק בלבו את האמונה, כי זו הדרך לגאולתו . . . ורק כשבאה הציוניות המערבית והודיעה בפומבי, שמצאה דרך חדשה, „מעשית", להשגת המטרה: — דרך הדיפלומטיא בחצרי מלכי מזרח ומערב — נמשך ההמון אחריה לזמן מועט, בהאמינו בתומתו, שהכתבים

הדיפלומטיים יהיו אותו „גשר של נייר" אשר דרך בו יעבור בקרוב לארץ אבותיו ותכלה הגלות וקללותיה. ואולם, משנכזבה התוחלת מן הדיפלומטיא, חזרה ונתרופפה אמונת ההמון באפשרות היציאה מן הגלות, וכשנראה לו עם זה שביב תקוה להטבת מצבו בארץ מגוריו בעתיד לא רחוק, הפך פניו לצד זה, והרי הוא הולך ועוזב את הדגל הציוני לעינינו, ויש גם — מה שמעציב עוד יותר — שסוחב אחריו את הדגל הציוני ועושהו „סרח העודף" לדגל מחנה אחר . . .

לעתיד, כשתכתב ההיסטוריא של הציוניות, לא תוכל לעבור בשתיקה על החזיון המפליא, שרוב העסקנים, הדרשנים והסופרים הציונים בימינו, כשהם עומדים לפני העם ומבקשים למשוך לבו לדגלם, ידברו בהתלהבות על התעודה הגדולה של הציוניות לשים קץ לגלותנו ולפדות את ישראל מכל צרותיו, ועם זה יתמרמרו או ילגלגו על בעלי „הרוחניות", שלבם, לב אבן, „מרקיע לשחקים", בעת שאחיהם נתונים בצרה ודמם נשפך כמים, וכו' וכו'. והם עצמם, כשהופכים פניהם כלפי מתנגדי הציוניות, הדורשים תשובה ברורה על השאלה: איך תשים הציוניות קץ לגלותנו, אם לא תוכל לקבץ כל נפוצותינו לארץ ישראל? — הם מבקשים מנוס בתעודתה הרוחנית של הציוניות, ותחת „הדם הנשפך כמים", ידברו אז בהתלהבות על שעבוד הרוח והעדר היכולת לפתח כחותינו הקולטוריים בגולה. הנדנוד הזה מצד אל צד — שמראה באופן בולט, כמה רופפת היא האמונה בגאולה הגשמית בלב מגניה עצמם — נתגלה ביחוד משנתעוררה שאלת „אוגנדא" ונולד „הטריטוריאליסמוס", שהיה באמת מקופל ומונח זה כבר „במעיה" של הציוניות המיוסדת על הגאולה הגשמית. כל אלה שנהיו לציוניים רק לשם גאולת העם מצרותיו — הם לא יכלו להבין: איך אפשר לדחות הצעת אוגנדא, או כל הצעה אחרת כדומה לה, המושיטה לנו בקנה את הישועה המבוקשת: — „מקלט בטוח" — רק מפני שרוצים אנו דוקא בארץ ישראל, אע"פ שאין אנו יודעים, אם תנתן לנו ומתי? ומה ענו על זה „ציוני ציון" (גם השם הזה, שנתחדש בימי „אוגנדא", יתן ענין רב לכותב ההיסטוריא בעתיד . . .)? האם השתדלו להוכיח, כי לארץ ישראל יתקבצו גליותינו בזמן יותר קרוב ובאמצעים יותר נוחים, או כי בא"י יהיה כחנו המדיני יותר גדול להגן על אחינו שבגולה? לא! הם שמו אז אל „הרוח" פניהם וגלו ברבים את האמת המרה, כי לא בא"י ולא באיזו טריטוריא אחרת נוכל לקבץ נדחינו מארבע כנפות השמים, וכי מטרתה של הציוניות היא אך ליסד „מקלט בטוח" למועטו של העם, בשביל שהמועט הזה יהיה המרכז לכל העם וישפיע עליו מרוחו, והמטרה הזאת תושג אך בארץ ישראל, במקום מולדתו של רוחנו הלאומי ובקשר עם הזכרונות ההיסטוריים וכו' — הכל כדברי „המרקיעים לשחקים", אלא בתוספת איזו

מליצות „מדיניות" שלא במקומן, „כדי לשכך את האוזן"[1]). ואולם אחר הקונגרס השביעי, כשעזבו „המקשנים" את האורגניזציא ו„ציוני ציון" נשארו בינם לבין עצמם ואין מי שיקנטרם בשאלות, — חזרו למנהגם הראשון ושוב פונים הם אל העם בהבטחות הישנות על דבר „קץ הגלות". אלא שבינתים נתעוררה בארץ גלותנו תנועת השחרור הכללי, שנתפשטה בין כל עמי המדינה, וגם בקרבנו קמו מטיפים חדשים, הפונים אל העם בהבטחות חדשות ומדברים אליו „בלשון חדשה", שדעת ההמון נוחה הימנה, — והתחילו גם הציונים לשנות את „הנוסח", בשביל להפיס דעתו של ההמון: העבודה המדינית בגולה? — ודאי! זהו חלק עצמי מן העבודה הציונית. לריבולוציא? — מי עוד ריבולוציונרים כהציונים? סוציאליסמוס? — הלא הוא עצם יסודה של הציוניות! . . . ולא עוד אלא שגם העבודה בא"י, שסוף סוף חזרו אליה הציונים, אחרי הקיצם מחלום הדיפלומטיא, — קבלה עתה שם לואי חדש: „עבודה ריאלית בא"י", כלומר, ישמע הקהל וידע, שהציונים אינם „ריאקציונרים" רודפי „רוח", אלא „ריאליסטים" הם, כהלכה, ועבודה „ריאלית" הם עובדים בארץ ישראל. אבל חוששני מאד, שאם בקונגרס השמיני יקומו עוד הפעם „מקשנים" מבין מתנגדי העבודה הריאלית (יש עוד ציוניים כאלה) וידרשו, שיפרשו להם ערכה של העבודה הזאת מצד קבוץ גליות וגאולת העם, — אז יהיו בעליה מוכרחים לפנות עוד הפעם אל ה„רוח" בשביל להסביר את ה„ריאליסמוס" שלהם. שהרי באמת כל עבודה בא"י, באיזה מקצוע שיהיה, אם גשמי או רוחני, כשהיא נעשית כהוגן, הרי היא „ריאלית" (כלומר מכוונת לתכליתה ומתאימה לתנאי המציאות) רק מצד גאולת הרוח, לפי שכל מעשה המחזק עמדתנו הגשמית והרוחנית בא"י — מוסיף אומץ לרוחנו הלאומי בכלל ומקרבנו איפוא למטרתנו הרוחנית, אם מעט ואם הרבה. אבל לגאולת העם, לקץ הגלות, — למטרה „ריאלית" זו אנו מתקרבים על ידי כל אותה העבודה ה„ריאלית" לא יותר משאנו מתקרבים אל הלבנה כשאנו רוקדים כנגדה . . .

כך רודפת הציוניות כל ימיה אחר ההמון — וההמון בורח ממנה . . .

---

[1]) דוגמא מצוינת מהמין זה היא נאומו היפה של דר' צלענאוו (שמנהגו להטעים בכל מקום שאפשר את יחוסו השלילי להשקפות „הרוחניים") בקונגרס השביעי (Protokoll, S. 112—114). אגב אורחא אעיר שנכשל שם הנואם הנכבד בערבוב שני מושגים, שונים ורחוקים זה מזה: „הצרה המוסרית" האישית (שנאת החברה ליהודי והרחקתו מעבודת הצבור וכדומה), שעליה דבר נורדו בקונגרס הראשון, והצרה הרוחנית הלאומית שאנו עוסקים בה כאן. עי' על זה מאמרי: „מדינת היהודים וצרת היהודים" („על פרשת דרכים" II ע' כו—כט).

אחד האיקונומיסטים הידועים העיר בצדק, שבין הסבות הראשיות שגרמו לה לתורתו של מארקס לתפוס מקום בחיים יותר מכל שאר התורות ממינה שקדמו לה, — צריך לחשוב גם את זאת: שעשה מארקס לנושא התנועה הסוציאלית מפלגה חברתית מוגבלת (ה„פרוליטריאט"), שמצבה וצרכיה, המשותפים לכל אישיה, מולידים בה בהכרח שאיפה עמוקה וחזקה לשנוי הסדר הסוציאלי, ושעל כן מוכשרת היא באמת להלחם באחדות ובסבלנות בעד השגת האידיאל המבטיח מלוי הצרכים המשותפים. בעוד ששאר בעלי התורות הסוציאליות אשר היו לפני מארקס, סתמו דבריהם ופנו בדרך כלל אל „העם", אל „העניים", וכדומה מן הנושאים הבלתי מוגבלים[1].

מעין זה, אך במובן שלילי, נוכל לאמור גם על הציוניות: אחת הסבות הראשיות שמנעוה מלהתבסס עד כה על יסוד נכון וקים — היא מה שלא הגיעה עד עתה להכיר ולהגביל את ה„פרוליטריאט" שלה, את נושאה הטבעי המוכשר באמת להלחם בעד האידיאל הציוני בלי ליאות, מבלי לנטות לצדדים ולנוע לכל „רוח". נושא כזה לא יוכל להיות „העם" בכלל, שאליו פונה הציוניות מראשית הולדה ועד עתה, לפי שהצורך היחידי, שכמעט כל העם מכיר ומרגיש בו במדה מספקת, ושיכול היה איפוא להיות היסוד לעבודה לאומית משותפת, — אינו אלא הצורך להשתחרר מן הלחץ הגשמי. מכאן ואילך מתחילה ההתפרדות למפלגות ו„מעמדים" שונים, שצרכיהם המורגשים להם אינם דומים אלו לאלו ויחוסם לחיינו הלאומיים מתגלה על כן בפנים שונים ומשונים. ובכן, אלו יכלה הציוניות להראות באמת את הדרך המוליכה לגאולתנו הגשמית, — אין ספק, שהיתה מאחדת אז תחת דגלה את כל העם, בלי הבדל מפלגה ומעמד, זולתי אולי אותו המועט הקטן, שכבר „נשתחרר" מכל הקשרים הלאומיים ועומד על המפתן לצאת מן הגלות בדרך אחרת . . . אבל, כמו שכבר אמרתי, אין העם רואה את הדרך לגאולתו הגשמית על ידי הציוניות, ואינו יכול לראותה, מפני שאיננה. „חוש המציאות", שבו מצטיין כל המון פשוט, מונעהו בדרך אינסטינקטיבית מלהאמין בהבטחות המתנגדות אל המציאות שנגד עיניו. רק לפרקים, כשהצרות מתגברות ואין מוצא מהן, יטו רבים מן העם את אזנם להבטחת הגאולה, המטיפה ללבם טפה של תנחומין, והוזרים ומסתלקים ממנה, כשנראה להם צל של תקוה לישועה קרובה יותר אל המציאות. ועל כן לא יפלא, שעם כל מעוט ימיה של הציוניות, כבר עברו עליה כמה עליות וירידות פתאומיות בנוגע ליחס העם אליה, הכל

---

[1]) Sombart, Socialismus und sociale Bewegung. 1905. S. 61.

לפי מאורעות הזמנים המשתנים. והכזה יהיה נושא לתנועה היסטורית ארוכה, שמכשולים הרבה על דרכה ודורשת עבודה תכופה בדעת וסדר, בלי קפיצות פתאומיות לפנים ולאחור?

לכן הנני חושב, שמהלך החיים עצמם יכריח את הציוניות להכיר סוף סוף את עצמה ואת נושאה: את עצמה — כתנועה לאומית רוחנית, שבאה למלאות את הצורך לחיים לאומיים עצמיים וחפשיים, לפי רוחנו המיוחד, ואת נושאה — באותה המפלגה הלאומית שהצורך הזה מורגש לכל אישיה במדה מספקת, ושבמובן ידוע אפשר לקראה בשם „פרוליטריאט רוחני".

כי אמנם, למרות כל מיני „ראשי תיבות" שרבו בישראל בעת האחרונה, עדיין הדבר מוטל בספק, אם בין כל אותם ה„ס"ד" וה„ס"ס" שלנו עם כל הכרוכים אחריהם, שאינם פוסקים מלדבר על „הפסיכולוגיא הפרוליטרית" שלהם, — יש באמת מספר הגון של „חברים" הראוים להמנות על ה„פרוליטריאט" במובן הסוציאלי, אחר כי תעודתו של ה„פרוליטריאט" — לקרב את הגאולה הסו־ציאלית על ידי „התרכזות הרכוש" — אינה מתמלאה, כידוע, אלא על ידי העבודה בבתי החרושת הגדולים, בעוד שעבודת האומנים ועוזריהם לא עבודה „פרוליטרית" היא, לפי שאינה מקרבת, אלא מעכבת את הגאולה הזאת. והפועלים מבני עמנו הרי לא נכנסו עוד כמעט לבתי החרושת הגדולים, והתעודה ה„פרוליטרית" שלהם באה על הרוב משוק האומנים... אבל לעומת זה יש בקרבנו, ורק בקרבנו, „פרוליטריאט" במובן אחר: — במובן הלאומי הרוחני — אשר גם הוא, לפי מצבו וצרכיו, המשותפים לכל אישיו, מרגיש בהכרח שאיפה עמוקה וחזקה „לשנוי הסדר", אלא שהשנוי המבוקש כאן הוא לא „שתוף כלי היצירה" כי אם להפך: „כלים" מיוחדים ליצירה מיוחדת. בין כל האומות הקולטוריות אחת היא אומתנו שאין לה „כלי עבודה" מיוחדים לה ליצירת ה„רכוש" הקולטורי ומוכרחת היא להשתמש ב„כליהן" של האומות האחרות: — בלשונותיהן, בספריותיהן, בבתי מדרשיהן וכו' — ולהעשיר בעבודתה את בעלי ה„כלים". ואם ה„פרוליטריאט" היוצר את הרכוש הגשמי מקבל בשכרו לפחות חלק מן הרכוש הנוצר על ידו ואך „העודף" נשאר בידי „בעל הכלים", הנה אנו כמעט כל פרי עבודתנו נבלע ברכוש אחרים, ואוצרנו הלאומי דל וריק, ורוחנו העצמי מתנַוְנֶה והולך, עם היות עמנו עשיר בכחות קולטוריים, העובדים בכל המקצועות עבודה פוריה. המצב הזה מעורר צער עמוק בלב כל אלה היהודים שקרבתם לעמם אינה „קרבת בשר" בלבד, שהכרתם הלאומית והשכלתם האנושית הגיעו למדרגה המכשרת אותם להבין ולהרגיש כאחד כל עוצם הטרַגיקה שבירידה זו של אומתם, אשר גם עתה

עדיין העולם מתפרנס מרכושה הקולטורי שיצרה לעצמה וב„כליה" עוד לפני אלפי שנים, ואינם יכולים אף להעלות על דעתם, שכל הקרבנות לאין קץ, שבהם שלם עמנו דור אחר דור, במשך יותר מאלפַּים שנה, בעד שמירת רוחו וחייו העצמיים, — לא היתה להם כל תכלית אחרת זולתי להגיענו בזמן הזה ל„רקבון" רוחני, שסופו אולי מיתה מנוולת. והצער התמידי הזה מוליד בהכרח גם הרגשת הצורך לשחרר את רוחנו ופרי עבודתו מן השעבוד לזרים. ובמקום שיש צורך אמתי, אחת הוא אם גשמי או רוחני, כבר יש יסוד ממשי לאחדות הכחות בעבודה משותפת לשם הספקת הצורך המשותף. ועל כן, כל אלה שהצורך הזה מורגש להם באמת — הם המה המפלגה היחידה שמוכשרת להיות לנושא התנועה הציונית ולעבוד עבודתה באחדות, בסבלנות, בסדרים, עד כלותה.

ידעתי אמנם, שלא כל בעלי הצורך הזה מכירים כבר את ההכרח להתאחד לשם הספקתו תחת דגל הציוניות: עוד רבים מהם מאמינים באפשרות שחרור רוחנו והתפתחותו העצמית גם בלי מרכז לאומי. אבל אלו — סופם לבוא, כשתושג אותה החירות הרוחנית בגולה, שהם מצפים לה, ויראו בעיניהם מה עלתה בידם מכל תקותם „לשיר שיר ה' על אדמת נכר"... בארצות המערב ובאמיריקא, ששם החירות המבוקשת כבר נתונה ופעולתה על חיינו הלאומיים גלויה לעין, — שם מתחילים רבים כבר להכיר, שהחירות החיצונית לבדה, הסרת „היד החזקה", אינה מספקת עוד לעשותנו גם ברוחנו פנימה חפשים מן השעבוד המוסרי לה„סביבה" הנכרית, המקיפה אותנו בגולה מכל צד. וההכרה הזאת תבוא בהכרח גם בארץ המזרח, כשיוסרו שם הכבלים החיצונים וגם עמנו יוכל, לכשירצה, לחיות חייו הלאומיים במדה ידועה לפי רוחו, אלא — שלא יוכל לרצות. לפי שהרצון עצמו אינו דבר התלוי בבחירה חפשית. יש שרוצה האדם לרצות — ואינו יכול, מפני שמשולל הוא באותה שעה התנאים המוכרחים להתעוררות הרצון במדה הדרושה בשביל שיהיה לכח פועל. גם רצון לאומי „אקטיבי" לחיי רוח מיוחדים אינו יכול להמצא — אפילו אם יקובל על זה „היתר" כתוב וחתום מן השלטון המדיני — במקום שאישי העם מסובבים אויר רוחני שאינו שלהם ושואפים אותו אל קרבם שלא מדעתם ורצונם, ויחד עם זה אינם רואים בכל העולם אף ארבע אמות שעליהן רוחם הלאומי מרחף לבדו ואין לזרים שליטה בו, וששם הוא יוצר רכושו הקולטורי „בכליו", להספיק לכל העם מזון רוחני משֶׁלו.

וגם זאת ידעתי, שהמפלגה השואפת לשחרור רוחנו הלאומי — אם על ידי מרכז לאומי בא"י או בלעדו — כולה כאחת אינה מרובה במנין בעת

הזאת. אבל דבר זה אינו מביאנו לידי יאוש, כאלו באמת בא הקץ לרוחנו, באין לו עוד „עם" אשר יביאהו לידי גלוי בחיים. מעולם לא בקש הרוח העברי את כחו וגבורתו ברבוי נושאיו. „לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם, כי אתם המעט מכל העמים". ו„אלהיה" של אומה זו, כשרואה אותה „סרה מהר מן הדרך", אינו כורך „תורתו" והולך לו, אלא אומר לאותו ה י ח י ד שנשאר נאמן לו: „הניחה לי . . . ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" . . . כי אמנם טעות היא בידי החושבים, שהרוח הלאומי הוא מושג מופשט המציין סכום כל היסודות הרוחניים המתגלים בחיי העם בכל דור, וכשפסקה התגלותו בחיי העם, פסקה גם מ צ י א ו ת ו. באמת הרוח הלאומי הוא מושג קבוצי רק בנוגע לאופן הויתו, שהוא תוצאת החיים המשותפים של המון אישים קרובים זה לזה, חיים הנמשכים והולכים דור אחר דור בתנאים ידועים; אבל ל א ח ר ש נ ה י ה ונשתרש בלבבות ע"י חיים היסטוריים ארוכים, הרי הוא חזיון פסיכולוגי א י ש י, שאמתותו בו בעצמו ואינה תלויה כלל במה שמחוצה לו. אם אני מרגיש בלבי את הרוח הלאומי העברי, הנותן צורה מיוחדת לכל חיי הפנימיים — הרי הוא נמצא בי ולא נפסקה מציאותו, אף אם כל שאר היהודים בני דורי יחדלו מלהרגיש מציאותו כלבם הם. ולכן אני אומר, שאם המון בני עמנו הולך ומתרחק מרוחו הלאומי שלא מדעת, ו„פרחי הגלות" עושים להם „אלהים חדשים" כאלהי העמים אשר סביבותיהם, ואך שרידים יחידים נשארו נאמנים ללאומיותנו בצורתה ההיסטורית ושואפים לחירותה והתפתחותה — הרי אלו היחידים יורשי נחלתנו הלאומית בהוה; הם אוחזים בידם את החוט ההיסטורי ואינם מניחים לו להפסק. וכל זמן שלא נפל החוט מידי „אחרון היהודים", אין אנו יודעים מה יהיה בסופו: אפשר שישתנו תנאי החיים, והשרידים היחידים ישובו ויהיו „לגוי גדול" . . .

אבל א י ך אפשר שישתנו תנאי חיינו בגולה באופן הדרוש לתחית רוחנו? ומה כחה של מפלגה קטנה לחזק ולהחיש בעבודתה את האפשרות הזאת? ובמה נבטח, שאם ישתנו תנאי חיינו יהיה זה שנוי קיים ועומד?

אלו הן שאלות, שעליהן אנו צריכים להשיב לא בדברים, כי אם — במעשים. בדבור פה כבר השבנו פעמים אין מספר, כי אך בדרך א ח ת אפשר לשנות תנאי היינו הלאומיים עד היסוד, שיהיו חיינו באמת, ולא צל עובר של חיי אחרים, והדרך הזאת היא — יסוד מרכז לרוחנו הלאומי „במקום חיותו". וגם זאת הבטחנו לא אחת בפינו, שדרכנו זו, ככל ד ר ך ח ד ש ה בחיים, — „המועטים" יהיו הכובשים ומפנים אותה לפני „המרובים", אשר

יבואו אחרי כן מאליהם. אבל כשבאנו לידי מעשה, נראתה ה„ערבוביא" השולטת עוד בעמקי רוחנו, למרות ההכרה המאירה על „שטחו".

כל היודע על פי הנסיון, כמה חביבה עדיין א"י לכל „יהודי פשוט", כמה יתרומם רוחו — לפעמים עד לדמעות של שמחה — כשהוא קורא או שומע ע"ד תחית הלשון העברית בפי ילדי א"י או ע"ד „הצלחת" המושבות העבריות שם, — כל היודע זאת לא יוכל להכחיש, שעצם העבודה בבנין המרכז בא"י, גם בטרם תתקרב לסוף מטרתה, יכולה היתה להראות נפלאות בהשפעתה על רוח העם שבגולה. באמת הרי גם עתה עוד רוב בני עמנו מוקירים נחלתם הלאומית ורוצים בקיומה לעולמי עד, אלא שהשעבוד הגשמי והרוחני בגלות מטמטם את הלבבות ונוטל מן הרגש והרצון הלאומי את הסגולה להיות לכח מניע ופועל. ואולם, אלו היתה עבודתנו בא"י מראה בחוש, כי אמנם יש אחרית ותקוה טובה לחיי רוחנו וקניננו הלאומיים בארץ מולדתם; אלו היה רואה העם אבנים שלמות על אבנים שלמות, ולו גם קטנות, הולכות ונקבעות ביסודו של הבנין בידי בונים מומחים, היה מבקש ומוצא כאן מקור חיים חדש לרגשותיו הלאומיים, הטמונים בתחתית לבו, וגם רצונו היה הולך ומתחזק, להגן ביתר עז על קניני רוחו בגולה.

אבל עכשו במה אנו יכולים להוכיח צדקת תשובתנו? מה הן תוצאות עבודתנו בא"י במשך עשרים שנה ויותר? בנוגע להעבודה הגשמית, נוכל להראות אך מעשים שלא עלו יפה, ובנוגע להעבודה הרוחנית, לא נוכל להראות גם מעשים כאלה (זולתי אולי בית הספר שביפו), כי באמת לא נעשה כמעט דבר. בעלי „קבוץ גליות" טרודים היו כל אותן השנים, מתחלה — ביסוד קולוניות לתמיכה, ואחרי כן — בשיחות „מדיניות", ולא היה להם פנאי ולא רצון לעסוק ב„רוחניות", ובעלי „תחית הרוח" אף הם בזבזו זמנם וכחם אך בעבודת הרוח בגולה, ולא בראו בכל העת ההיא אף מפעל אחד רוחני בארץ ישראל, שיהיה מסוגל לזעזע מיתרי הלב הלאומי, כאלו שכחו בעצמם יסוד אמונתם, שתחית הרוח בגולה אינה יכולה לבוא אלא מתוך ההשפעה של מרכז לאומי בא"י. דברו אמנם הרבה על הצורך ליסד אקדימיות, בתי מדרש לחכמה ועוד „צרכים" כאלה הגדולים מן היכולת בהוה. אבל לא עשו מה שצריך ואפשר היה לעשות.

הנה, למשל, אתם נגשים עכשו ליסוד במה ספרותית קטנה בא"י. ואני שואל את עצמי: מדוע לא נעשה הדבר זה כבר? בעוד שבארצות הגולה נצצו ונבלו במשך „התקופה הציונית" הרבה מפעלים ספרותיים, שסוף סוף עשו פירות והניחו אחריהם ברכה, אם מעט ואם הרבה, לא יצא בא"י מראשית

התנועה ועד עתה אף קובץ ספרותי אחד, שיהיה רשומו ניכר בספרותנו, ואנו לא הרגשנו כלל בחסרון זה, וכשעה שהיינו דורשים לפני העם, שאך בא"י יוכל רוחנו הלאומי לפרוח ולעשות „פרי למינו", — לא בושנו כלל במה שאין העם רואה בא"י אף צל של „פרי רוחו", ומעט הפרי המוגש לו — אך מן הגולה הוא מוגש. אמנם עניה עדיין א"י בכחות רוחניים בכלל ובכחות ספרותיים בפרט; אבל — היא הנותנת. אלו היתה בנו מאז ועד עתה הכרה שלמה וברורה בטיב מטרתנו, אלו היינו זוכרים תמיד, כי מקלט ל ר ו ח נ ו אנו מבקשים לבנות בא"י, — אי אפשר היה לנו להתעלם מן הדבר הזה ולבלתי עשות כל מה שביכלתנו בשביל להעשיר את א"י עושר רוחני ולהרבות מעט מעט את השפעתה המוסרית על העם, ואז היינו בלי ספק משתדלים כמו כן, להקים בא"י במה ספרותית בלשוננו, וכל טובי סופרינו הלאומיים היו מכירים חובתם להקריב לבמה זו מיטב פרי רוחם, בשביל לעשותה חביבה ומכובדת על הקהל העברי. ומפעל כזה, עם כל היותו בראשיתו בריה מלאכותית, היה גורם בודאי להרמת הרוח והכשרון הספרותי בא"י עצמה, ומי יודע אם לא היה לנו שם כבר עתה מרכז ספרותי אמתי וטבעי, המתפרנס מן הכחות שנקבצו ושנתפתחו על ידו בארץ עצמה?

אבל הוא אשר אמרתי: אין ההכרה האנושית יוצאת מן הערפל בבת אחת. צריך היה שיבוא הנסיון ויראנו בפועל כמה דקה היא ה„שערה" שבה תלויה כל עבודתנו הרוחנית בגולה, כדי שנחזור ונזכור שבאמת לא היינו זקוקים כלל לנסיון זה, המלמדנו רק מה שהיה כלול בעצם הכרתנו משכבר הימים...

ובאותה עת עצמה אתם באים וקוראים אלינו: „הגיעה השעה להתחיל בנטיעת ספרותנו בארץ מולדתה". וכי צריך אני לפרש לפניכם את רגשותי המלוים בלבי קריאתכם זו? —

ודאי, הגיעה השעה להתחיל, ולא אך בנטיעת ס פ ר ו ת נ ו, כי אם בנטיעת ר ו ח נ ו ב כ ל ל. כל מה שהולך ונעקר עתה בגולה באונס וברצון — צריך להזור ולהנטע „במקום היותו", וכל מי שרוח ישראל חי בקרבו מחויב להשתדל בנטיעה זו בכל אשר יוכל, כי היא חיינו ו ת ק ו ת נ ו ה א ח ר ו נ ה...

„רומנטיקא" — יצחקו הנערים עלינו.

יצחקו! — עד שיגדלו וילמדו לדעת את החיים כמו ש ה ם, ולא כמו שהם נ ר א י ם באספקלריא של „תורה נתונה", ואז יבינו, שמה שהם

מגנים בשם זה — הוא הוא נזר החיים ומותר האדם מן הבהמה. וגם זאת יבינו, שאותה ה„תורה" המחרימה את הרומנטיקא — היא עצמה מושכת את הלבבות קודם כל בצד הרומנטי שבה: בתתה מקום למסירת־נפש בעד נצחונו של אידיאל רחוק. אבל אם יבא יום והאידיאל הזה יהיה לדבר שבמציאות והרומנטיקא כליל תחלוף — אז יקום דור חדש אשר יקלל את היום ההוא, בהציק לו „הרעב": לא רעב ללחם, כי אם לרומנטיקא, לאיזו שאיפה אידיאלית, שתתן עוד הפעם מקום להתרוממות הרוח, לקרבנות, בשביל למלאות את הריקות שבחיי שובע ושלוה . . .

מוסקווא, ב׳ בסלו תרס"ז.

מכתב שני*).

אך כשנתים ימים עברו מאז כתבתי אליכם, חברים נכבדים, את מכתבי הראשון — וכמה נשתנו פני החיים בינתים! רחוק הייתי בשתי השנים האלה — תחלתי ברצון וסופי באונס — מן הבמה הצבורית והספרותית שלנו, ועכשו, כשאני עומד לפניה ומסתכל בה, לא אכיר מַרְאֶהָ, כאלו הייתי „נים שבעין שנין", כחוני המעגל בשעתו.

בתוך „ים זועף" עזבתי את במתנו בגולה לפני שנתים. אניות אניות נשברו וירדו תהומות לעינינו, ולא „נחשון" אחד, כי אם אלפים מאחינו „קפצו לתוך הים" בהתלהבות שאין דומה לה ובאמונה שלמה, שיגדל כחם לשחות בארבות ידיהם לכל רחבו, עד שיגיעו לבסוף אל „חוף האושר" המקווה. עתה נח הים מזעפו, דממה דקה מסביב, ואך „שברי לוחות", שארית כל „הצי האדיר" צפים על פני המים בעצלתים. ו„השוחים" — אַיָם ?...[1])

ואתכם, הפליטה הקטנה בארץ אבות, עזבתי אז מתלבטים בתוך ה„בצה" השוקטה של המזרח הנרדם בכבליו, בצה שכל ה„רוחות" שבעולם נראו כאלו אין להן בה שליטה עולמית. ומי פלל אז, כי בעוד שנתים תזדעזע הבצה כמו מאליה, לא בסערה ולא ברעש, ומתרדמת עולמים יקיץ

---

*) נדפס ב„העומר" ספר ב׳ חוב׳ ב׳ (תרס"ט).

[1]) [המאמר הזה נכתב אחר שנצחה הריאקציא ברוסיא את תנועת החירות, וגם בקרב היהודים שם גבר היאוש ונשתתקו כל המפלגות, שהרבו רעש בימי התנועה. ומצד אחר נצחה באותה העת הריבולוציא בטורקיא ונראה היה כאלו נעור המזרח לחיים חדשים.]

הענק המזרחי, ינתק כבליו כפתיל נעורת ויקום על רגליו לדרוש חלקו בחיי גוי ואדם?

עוד אין השעה מוכשרת לנתח בדעה מיושבת את החזיונות הגדולים אשר עברו על פנינו מזה ומזה; עוד לא חלפה כליל ההתרגשות אשר מלאה את נפשנו למראה כל אלה ואין אנו מסוגלים עדיין לבחון הכל בכח השופט בלבד, בלי כל נטיה לצד איזה רגש של אהבה או שנאה, שנצת בלב בעבר הקרוב ועוד לא כבתה אשו. אבל משפט אחד נראה לי, בכל זאת, בולט כל כך מתוך מהלך המעשים בעת האחרונה, עד שכבר גם עתה אין אנו יכולים להתעלם ממנו. והמשפט הזה אמנם לא חדש הוא. עוד לפני אלפי שנה נשמע ראשונה מפי איש יהודי בשעת משבר לאומי, ומני אז נעשה יסוד מוסד לחיינו הלאומיים, והוא שעמד לעמנו להתגבר על כל תלאותיו בכל הדורות, עד שבאו בדורנו „מהפכי עולמות" בהבל פיהם ועשוהו לשחוק בעיני הבריות ונערים מתקלסים בו.

„זה דבר ה' אל זרבבל לאמר לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי".

עניה ודלה היתה הכנסיה הקטנה ששבה מבבל באותם הימים. ההבטחות המזהירות של נביאי הגולה, שעוררו בלבות טובי העם את התשוקה לשוב לארץ אבות — לא נתקיימו אפילו במקצת, ועדת השבים ראתה עצמה מוקפת אויבים תקיפים, החוסמים דרכה לפניה, והיא שפלה ואומללה, בלי „חיל" ובלי „כח", תלויה במאמרו של מלך נכרי, המושל בארץ כרצונו. וכי לא היה מספיק כל זה לכבות את הזיק האחרון של „האש הקדושה" בלב העולים ולהביאם לידי יאוש ורפיון ידים? והנה הנביא בא וקורא להם: אל יפול לבכם! החיל והכח הגשמי אמנם לא לכם הוא, כי אם לאויביכם. אבל יש בעולם עוד כח אחר, יותר חזק ויותר מתמיד — כח הרוח. את הכח הזה הנחילו לכם נביאיכם, בו תחיו ובו תנצחו.

שמעו אבותינו לקול נביאם האחרון — ותחי „רוחם". ומן העת ההיא ועד הדור האחרון היו כל חיי עמנו אך מעין התגשמות רעיונו של הנביא בצורה מוחשית. לא בחיל ולא בכח הגין עמנו על קיומו נגד כל איתני עולם אשר קמו עליו לכלותו; לא בחיל ולא בכח שמר על קניניו הלאומיים בארצות נכר ואף הצליח להטביע את חותמו הלאומי על קנינים ידועים מן הקולטורא האנושית הכללית; לא בחיל ולא בכח חדרה השפעתו לפני ולפנים של חיי העמים אשר בקרבם הוא יושב, המתאבקים עמה בכל כ ח ם ואינם יכולים להשתחרר ממנה. ובכלל, הנה כל ההיסטוריא של עמנו, מראשית

הבית השני ועד הדור האחרון, אינה אלא הימנון אחד ארוך לכח הרוח, בהתנגשו עם כחות גשמיים השואפים לבלעהו.

ואולם בזמננו, כידוע, הורידו את הרוח מגדולתו והושיבוהו „בְּעֲלִיָּה" רעועה על „גגה" של ה„איקונומיקא". אף תינוקות של בית רבם יודעים עכשו, שאין ההיסטוריא נבראת אלא על ידי „הכחות הריאליים" היוצאים מתוך החיים האיקונומיים ומלחמת המעמדות בכל תקופה, וכל אלה הכחות הרוחניים והאידיאלים הרוחניים, שמדברים עליהם סופרי ההיסטוריא מבית המדרש הישן, אינם אלא מלים ריקות שבדו להם ה„בורגנים" לשחק בהן מתוך שובע. על פי הכלל הגדול הזה מחפשים עכשו בנרות אותם הכחות הריאליים גם בהיסטוריא של עמנו, הנראית כמורדת בתורת „הבית והעליה". אבל לא נקל כל כך למצוא את האיקונומיקא בתוך ערמות האפר של אבותינו שנשרפו חיים על „קדוש השם" דור אחר דור, כי הם לא דאגו להשאיר לדור אחרון זכרון אותם „האינטרסים האיקונומיים" אשר עליהם הורגו כל היום. ובכן אין החומר הנמצא מספיק להבינגו, איך הספיקו הכחות הריאליים שלנו להיות למחסה לנו במשך אלפים שנה נגד כל הכחות הריאליים של כל האומות ובתנאי חיים שונים ומשתנים מתקופה לתקופה. וכה נשארה ההיסטוריא שלנו „בלתי ברורה" עד היום, וכל העמל להעלותה „על הגג" לא הצליח לעת עתה.

ואולם סתירה קטנה כזו אינה באה בחשבון. התורה — תורה היא, והחיים מוכרחים להיות „על פי דין", אם יאבו ואם ימאנו. וכשהתחילה להתעורר ברוסיא תנועת השחרור — תנועה שנולדה באמת על ידי עבודה קודמת של אנשי רוח, שהשפיעו מרוחם על חלק גדול מן העם והביאוהו להרגיש את הצורך בחיים של כבוד וחירות — מיד יצאו ממחבואם כל התלמידים שלא שמשו כל צרכם, דחופים ומבוהלים ותורתם בידם, וקודם שהספיקה התנועה להגיע לגמר בשולה ברוח העם, התיצבו הללו בראשה, להוליכה בדרך ה„תורה". ואמנם אין להכחיש, שהצליחו באמת לעשות הכל „כתורה". „האידיאליסמוס הבורגני" של אנשי הרוח היה לבוז וקלסה, ותחתיו נתקבלה ההלכה הפסוקה, שאין בעולם אלא מלחמת מעמד במעמד, אגרוף באגרוף, ואין החירות שוה כלום אלא אם כן תבוא על ידי מלחמתו ונצחונו של הפרוליטריאט בעזרת הכחות הריאליים, הצפונים אך בו — בו לבדו. וההמון החשוך שמע את „הבשורה החדשה" — והבין. כלומר, את הפלפולים הדקים וחלוקי הדעות שבין „המרובים" ו„המועטים" לא הבין אמנם ההמון ואף לא רצה להבין, אבל די לו שהבין את המסקנא האחרונה: שבאה

שעתו לקחת לו הכל בזרוע. וכה הלך ונמשך הדבר זמן מה, וככר האמינו בעלי התורה, כי להם נתנה הארץ. אלא שמרוב עיון ב„שלחן ערוך", שיהא הכל עשוי כדין, שכחו לעיין גם בחיים, אם באמת כבר כלו כל „הכחות הריאליים" של הצד שכנגד... וסוף הדבר ידוע.

ובאותה עת עצמה ישבו להם „אסיאטים פראים" בפריז ובשאר מקומות שנדחו לשם ועשו אף הם מלחמה בדיספוטיסמוס השולט בארץ מולדתם. אבל הם, האסיאטים, לא ידעו את ה„תורה", ובשכלם הפשוט הבינו, כי „לא בחיל ולא בכח" ינצחו את אויבם, ואם לאגרוף — שלו גדול משלהם. ואולם יחד עם זה הבינו כמו כן, כי שני העמודים החזקים שעליהם נשען הדיספוטיסמוס — מחנה מזוין, לדכא כל תנועה חפשית, וחבר כהנים חשוכים, להוליך שולל את העם — אפשר לערער יסודם על ידי עבודה רוחנית, תנוכית. סוף סוף גם אנשי החיל וגם כהני הדת בני עמם הם ורוח אדם להם, ואם מעט מעט יתפשט האור במסתרים בכל מפלגות העם, יבוא יום ויבקיע גם לתוך רוחם של אלו, — ומה נקל יהיה אז לנצח את החושך! וגם זאת הבינו האסיאטים, שעבודה כזו, השמה לה למטרה להביא שנוי יסודי בהלך רוחו של עם שלם, עבודה ארוכה וקשה היא, הדורשת סבלנות לאין קץ. מיום ליום ומשנה לשנה צריך להמשיך את העבודה בדרך אחת, מבלי פנות הצדה, ואל ייעף הפה לדבר, ואל תיגע היד לכתוב, ולב העובד אל יפול, בראותו ימיו ושנותיו עוברים כמו לבטלה ועבודתו אינה נושאה פרי נראה לעין. אנשי רוח מאמינים, כי סוף הפרי להגלות, אם בדורם או בדור אחר, אשר ימשיך עבודתם, — אחת היא. וכה עבדו האסיאטים את עבודתם הרוחנית עשרות שנים בלי הפסק ובלי ליאות. בשוד ורצח לא השתמשו למטרתם; את האמצעים ה„ריאליים" האלה הניחו לאויביהם, והם הסתפקו בכלי־זיין רוחניים; דִבּרו אל העם השכם ודבר, השכם ודבר; הטיפו לאור, לחירות, לחיים נאים, יותר „אנושיים", לאהבת אדם, ל„אחדות ופרוגרֶס". מושגים כאלה וכאלה, שבדה „האידיאליסמוס הבורגני", השתדלו להכנים ללבות בני עמם, ומעט מעט נכנסו דבריהם ללבבות, ומעט מעט נשתנה הרוח במעמקים — ועין לא ראתה. וכשהגיע השנוי במצב הרוחות עד למדרגה הדרושה, התפרץ פתאום החוצה ביום אחד, לתמהונו של כל העולם. ישב לו הדיספוטיסמוס שקט ושאנן ביום ההוא, ככבל יום; רבבות אנשי חיל עומדים סביבו לשמרו, כבתחלה; המון מרגליו סובבים בשוקים וברחובות „לכלות קוצים מן הכרם", כבראשונה, והכהנים והעם קוראים לאלהים בבתי התפלה להוריד עליו ברכת שמים מעל, — הכל כשהיה.

„הכחות הריאליים" לא נשתנו מאומה מבחוץ; רק מבפנים נשתנה דבר קטן: הרוח „בעליתו" פשט צורה ולבש צורה, — וכל הכחות הריאליים של הדיספוטיסמוס היו כלא היו, והוא יושב בדד, אין אונים, בלי משען ומשענה... ואולם בזה עוד לא תם החזון. האסיאטים נשארו אסיאטים עד גמירא. גם לאחר שנצחו לא סרו מדרך הרוח, ובהיותם עתה שליטים לבדם בכחות הריאליים של המדינה, לא נפתה לבם להשען אך על אלה ולהרגיז את „הרוחות" בגאוה ובוז. יודעים הם, כי אחר כל מהפכה ברוח גוי ואדם עדיין נשארים הרבה משרשי העבר בעמקי מעמקים ואי אפשר לעקרם בבת אחת. לכן לא דחקו את „הקץ" והניחו את השרשים האלה כמו שהם, עד שיכלו מאליהם ברבות הימים על ידי הנטיעות החדשות שימלאו את הלבבות יותר ויותר... [1])

כן, חברים נכבדים, שני החזיונות עברו לפנינו בעת אחת, כאלו היתה כאן כונת מכוין, להציבם זה לעומת זה, כדי ללמד בינה לתועי רוח. אבל אין הדבר נקל כל כך, „ללמד למלומדים" הבאים ותורתם בידם. תחת ללמוד דבר מה ממה שעיניהם רואות, הם „מבטלים" מראה עינם ורואים אותו כאלו אינו. וכבר בימים הראשונים אחר המהפכה בטורקיה יצאו איזו מ„מלומדינו" במסירת מודעה, שמהפכה כזו לאו שמה „ריבולוציא", לפי שלא נעשתה „כדין"...

אבל נניח את אלה. לא להם, כמובן, מכוונים דברי פה, כי אם לשלנו — „המחנה הנשאר לפליטה". גם אנו יש לנו מה ללמוד מן החזיונות האלה, וכמדומה לי, אין אנו למדים. המהפכה בטורקיא אמנם עוררה את הלבבות במחננו במדה מרובה וכבר דנו עליה מצדדים שונים. אבל מתוך כל מה שקראתי על הענין הזה רואה אני, שאין אנו שמים לב אלא לתוצאות המעשיות של המהפכה ביחוסן לארץ ישראל, כחלק מממלכת טורקיא, וכל מחשבותינו סובבות רק על שאלה אחת: עד כמה מוכרחים אנו עתה לקצץ בענפים של שיטת העבודה הציונית, בשביל לעשות את השורש מוכשר לחיים והתפתחות בתנאים החדשים שיצרה המהפכה

---

[1]) [מאז נכתבו דברים אלו נשתנו אמנם הענינים בטורקיא לרעה. אבל תוצאות השנוים האלה מחזקות עוד יותר את אמתתו של הרעיון המבואר בפנים. כי אין ספק בדבר, שאלו הוסיפו בעלי המהפכה הטורקית ללכת בדרכם אשר התיצבו עליה בראשונה, לחזק את הקשר בין בני מדינתם „לא בחיל ולא בכח", כי אם בעבודה רוחנית, תרבותית, באחוה וסבלנות, עם ועם לפי רוחו, — היתה המדינה מוסיפה כח ועולה מעלה מעלה בכל אותן השנים. אבל הם סרו פתאום מן הדרך — ויצא מה שיצא.]

בטורקיא בכלל ובארץ ישראל בפרט? אבל אין איש שם על לב, כי תכונת המהפכה הזאת מצד עצמה — אף אם נשכח רגע אחד, שארץ ישראל היא חלק ממלכת טורקיא — נותנת לנו לקח טוב, המקצץ לא רק בענפים, כי אם בעצם השורש של שיטת העבודה הציונית, אם בכלל אפשר לקרוא „שיטה" למגדל הפורח באויר ומשנה דרכו בכל יום „לרוח היום".

כי אמנם במגדל הפורח באויר שטה הציוניות מיום הולדה ועד עתה, זה קרוב לשלשים שנה. מעודה לא רצתה להודות, שכל פעולותיה ה„ריאליות" אין להן „אחיזה בקרקע" ותלויות ועומדות בנס, כל זמן שלא הצליחה להביא שנוי יסודי ברוח העם, לחנך דור חדש אשר ירגיש בכל לבבו את הצער של פזור הנפש הלאומית ואת הצורך המוחלט לשוב ולכונן מרכז לאומי בארץ האבות. רוצה היתה הציוניות תמיד להתראות כתנועה „מעשית", שאינה מבלה זמנה וכחה „בדברי רוח", אלא עוסקת בפעולות „ממשיות", שהישועה קרובה לבוא על ידן. ובהיותה משוללת יסוד חזק ברוח העם מכפנים, לא יכלה לבסס מעמדה ולהתפתח בדרך אחת מוגבלת ומתמדת, כי אם התנודדה לכל „רוח", הלכה ושבה, הלכה ושבה, היום לצד זה ומחר לצד אחר. בראשונה, כשהיתה נקראת עדיין „חבת ציון", מצאה לה פעולה „ממשית" בבנין מושבות באויר. ואחרי כן, כשלא יכלה עוד להצפין את מצבן האמתי של המושבות האלה ואי אפשר היה עוד להמשיך את העבודה בדרך זו, הלכה לה לבזיליא ושם שנתה שמה וטעמה כאחד: קראה לעצמה „ציוניות מדינית" והכריזה על פעולותיה הקודמות שהן בטלות ומבוטלות ושמעתה תעסוק בפעולות ממשיות באמת — בשתדלנות בחצרות מלכים ושרים על דבר יסוד „מדינה יהודית". ולאחר שנים, כשהתחילו הכל רואים, כמה מן ההזיה יש גם בפעולות האלה, ובינתים נתעוררה ברוסיא תנועת השחרור והכל רצו אחריה, — הלכה שוב הציוניות למקום אחר (להלסינגפורס) ושוב שנתה שמה וטעמה: קראה לעצמה „ציוניות סינתיטית" והודיעה לכל העולם, שעד שתוסד המדינה היהודית לעתיד לבוא אין היא, הציוניות, בת חורין להבטל משחרור המדינה הרוסית בהוה. ולא פללה אז עניה זו, שאחר זמן קצר תהיה גם „ממשיות" זו לאפס, וממזרח יבוא הרוח וידחפנה שוב לצד אחר. עתה אנו שומעים עוד הפעם שירה חדשה. שם חדש אמנם לא נשמע עוד, אולי מפני שלא הספיקו עוד להתאסף בשביל לדון בדבר, ואפשר שנזכה עוד בקרוב גם לציוניות „אנאליטית"... אבל בעצם הענין כבר אנו שומעים כרוזים יוצאים ומודיעים, שמעולם לא הלמה כלל הציוניות על דבר „מדינה יהודית" ושכל מגמתה היא אך להושיב יהודים בא"י, שיחיו שם

בשלוה וחירות ויעבדו יחד עם כל התושבים להצלחתה של ארץ מולדתם הכללית. אלא שלעתיד, כשיהיו רוב התושבים שם יהודים, הרי ממילא תהיה הנהגת הארץ בידם ורוחם שולט בה. אם זו היתה באמת לשונה של הציוניות „הכשרה" (ציוניות „פסולה" אמנם השמיעה דברים כאלו לא אחת) מן הקונגרס הראשון ועד הנה — לא נשאל עתה, ונסמוך על שר של שכחה, שישכיח את העבר גם מלב אחרים ולא ישאלו גם הם. העיקר היא, שכששבה עתה הציוניות על עקבה, למקום שעמדה שם לפני חלום המדינה, הרי היא מתחילה הכל מ„בראשית": לבנות מגדלים של „ישוב" באויר, כבימים הראשונים. המגדלים החדשים אמנם גדולים ויפים מן הראשונים. אבל יותר שיגדל הבנין, יותר גדולה סכנת המפולת, כשאין יסוד לו. כמה „פרוגרמות" נאות נבראות עתה חדשות לבקרים: על דבר מקנה קרקעות בא"י, יסוד מושבות, בנקים, חברות למסחר וחרושת המעשה ועוד פעולות גדולות כאלה — פעולות „ממשיות" באמת כשהן לעצמן, אלא שחסרות הן דבר אחד עיקרי, שבלעדו אינן אלא דמיוניות: יסוד ממשי ברוח העם.

כל תנועה „אוירית" אסונה היותר גדול הוא, כשמקרים נאותים מסירים מעל דרכה את המכשולים החיצוניים וכאלו אומרים לה: „הרי הדרך כבושה לפניך, לכי בה!" אז תגלה חרפתה לעיני הכל, כי לא המכשולים החיצוניים הם שעצרוה במהלכה, אלא שהיא עצמה „אין לה רגלים". לפנים, בימי המליצות הרמות על דבר מדינה אבטונומית, „טשרטר" וכו', הייתי אומר בלבי: מה מאושרים אנחנו, שכל המליצות האלה ישארו אך מה שהן: מליצות נאות ולא יותר, וכמה גדול היה האסון, אלו נעשה נס וה„טשרטר" היה לדבר שבמציאות. כי הלא אז היה כל העולם רואה את „הפסיכולוגיא הלאומית" שלנו עכשו בצורתה האמתית, וכתב „הטשרטר" היה גזר דיננו הלאומי, לתתנו לדראון עולם, כאומה שיבש מקור חייה ואינה מוכשרת עוד לפעולה לאומית גדולה. עתה הנה הביאונו המקרים לידי נסיון מעין זה, אם כי „בזעיר אנפין". „טשרטר" אמנם לא נתקבל, והציוניים היותר „מדיניים" כבר מכירים ומודים, שצריך למחוק מלה זו מתוך „ספר המלים" הציוני. אבל גם בלעדי „טשרטר", הלא המהפכה בטורקיא מפנָה את הדרך לפנינו במדה שלא יכלנו אף להעלות על לב זמן מה לפני זה. אם כל הסימנים אינם מטעים, עתידים שערי א"י להפתח לפנינו בקרוב בלי מעצור, וגם תנאי ההתישבות והעבודה ישתנו לטובה בכל פרטיהם, מקנה קרקעות ובנין בתים לא יפגשו עוד במעצורים קשים, שיטת המסים תהיה אף היא יותר נוחה, ובכלל, כל המכשולים החיצונים שעשו עד כה את „הקולוניזציא הגדולה"

בא"י לדבר שאי אפשר, עתידים להבטל בעתיד קרוב פחות או יותר. ולא עוד אלא שהשמועה עוברת, שמנהיגי המדינה עתה דעתם נוחה מהתישבות היהודים ונכונים לקבל את האורחים החדשים בסבר פנים יפות. ועתה הגע בעצמך, אלו היתה בעמנו באמת תשוקה חיה וחזקה לתחיתו הלאומית בארץ אבותיו — מה היינו רואים עתה? הלא כזרם אלקטרי צריך היה השנוי הפתאומי הזה להרעיש כל הגוף הלאומי ולעורר כל עצביו לתנועה ועבודה במדה שאין למעלה הימנה! אבל מה אנו רואים בפועל? הבשורה הגדולה נתקבלה בדממה ובמנוחת נפש ומשום צד אין אף רמז להתלהבות לאומית. נוסף אך „נושא" חדש לוכוחים, למלא את הריקות בכתבי העת ובאספות. אבל הרצון הלאומי לא נתעורר כלל להוציא מתוך המאורע ההיסטורי הזה כל מה שאפשר להוציא מתוכו להשגת מטרתנו הלאומית בא"י, על ידי פעולה גדולה, היסטורית, באחדות הכחות, כמו שהיה עושה כל עם זולתנו במצב כזה[1]).

מדוע איפוא?

שאלו את הטורקים ויאמרו לכם...

זה כשלשים שנה אנו עוברים את העבודה הציונית — דור שלם! אבל כמה זמן וכח יצא לבטלה במעשים „ריאליים" פחותי ערך, שעשו את האידיאל „חולין", ובמעשים „מדיניים" אוחזי עינים, שתפשו את העם בלבו אך לשעה קלה! ואלו הוצאנו כל אותן השנים וכל אותם הכחות בעבודה אחת תכופה ונמרצה להביא שנוי יסודי במצב רוח העם, להרימו משפלות הגלות, לעורר בו רגש הכבוד הלאומי והכרת עצמותו, לחזק בו את הקשר ההיסטורי עם קניניו הלאומיים בכלל וארץ ישראל בפרט; אלו עשינו כל זאת עיקר עבודתנו, ולא אך טפל לאותם „המעשים", לא אך אמצעי להוציא פרוטה יתרה מכיסו של העם לצרכי אותם המעשים; — אלו כך עשינו, מי יודע אם לא היה לנו כיום מתנה גדול של יהודים בריאים ברוחם, שהיו מוכשרים להרגיש, להתפעל ולפעול במובן הלאומי ככל שאר בני עמים בריאים, ולהיות ככה היסוד לבנין בשעת הכושר.

אבל עכשו — אין צורך לרוח נבואה בשביל לראות מראש, מה יהיה סופם של האגיטציא לטובת העבודה האיקונומית בא"י, היוצאת עתה מתוך „מרכזים" ידועים. „גם בתקוע השופר ובהנשא הנס — היתעורר המת?

[1]) [כל התקוות האלה לשנוי תנאי העבודה בא"י לא באו אמנם. אבל אין זה סותר את הנאמר בפנים. כי אז הלא הכל האמינו, שהשנוי קרוב לבוא, ובכל זאת לא נראתה שום התעוררות אמתית.]

היזדעזע המת ?" ואם אלף כרוזים נוציא עתה לכלל ישראל, שימהר לכבוש את הארץ באמצעות הרכוש והעבודה, ואם גם, נוסף על זה, יתאספו איזו מאות איש מערים שונות ויחליטו „החלטות" ליסד חברות, בנקים וכו'. — הבאלה נצליח לעורר פתאום בעמנו תנועה לאומית לישוב הארץ במדה הדרושה לבצר עמדתנו שם בזמן קצר בערך, שלא יקדמונו אחרים? תנועה לאומית כזו אינה יכולה להברא על ידי כרוזים ואספות, אם אינה יוצאת מאליה מתוך המקור החי של רוח העם. באופן היותר טוב ימָצאו אולי יחידים זעיר שם זעיר שם, שיקנו קרקע ויוסיפו עוד מושבות אחדות, ועוד יחידים, שיבנו אולי איזו בתי הרושת, ואיזו עשירים יתנדבו אולי בשעת רחמים לקנות איזו מניות של חברה פלונית או אלמונית, ועוד כדומה לזה. ובאותה עת יתעוררו יושבי הארץ עצמם, המושלמים והנוצרים, להשתמש בתנאים החדשים להנאתם, ומאירופא יזרום הקפיטל — בהריחו עסקים טובים — לא טפות טפות, כי אם כנחל שוטף, להרים מצב הארץ ולגלות מצפוני עשרה. ואנחנו עם כל עבודתנו הריאלית, נשאר באויר גם עתה, מביטים בעינים כלות ממרום מגדלינו על הנעשה שם בארץ מתחת.

מובן מאליו, כי אין כונתי בזה לאמור, שהמעט אשר יֵעָשה, אין לו שום ערך ומוטב שלא יעשה. אבל עלינו לדעת מראש — ולהשלים בעל כרחנו עם הרעיון המעציב הזה — שההתפתחות האיקונומית וההברתית של ארץ ישראל בעתיד הקרוב תבוא בעיקרה לא על ידנו, וחלקנו בה לא יהיה אלא „כשיבא מכשורא". אין אנו צריכים אמנם להתיאש מן התקוה — אין יאוש בעבודה לאומית! — שבעתיד יותר רחוק, כשסוף סוף תברא לה תנועתנו בסיס „ריאלי" באמת, לא בדמיון, כי אם ברוח העם, יצליחו בני עמנו לתקן את אשר עוהו עתה ולהשיב לעצמם ברוב עמל אותה ה„הגמוניא" שלא השכילו לרכוש בשעת הכושר בדרך יותר קלה. אבל אז לא אנו נהיה העובדים, כי אם בנינו או בני בנינו. ולנו עתה נשארה רק דרך אחת לרכוש לנו בכל זאת בזמן קצר מקום חשוב בחיי הארץ ולהגיע שם למדרגת כח ריאלי שרשומו ניכר. והדרך האחת הזאת היא גם פה — ישחקו ה„ריאליים" בכל מלוא גרונם! — דרך הרוח.

אם העבודה האיקונומית בא"י עתידה למשוך אליה בקרוב בעלי יכולת זולתנו, הנה העבודה ה„קולטורית" תשאר שם עוד זמן רב בלי „בעלים". התושבים עדיין לא התפתחו במדה הדרושה לעבודה זו; הממשלה

תהיה טרודה עוד ימים ושנים בעניינים הנוגעים עד נפשה יותר הרבה ממצב הקולטורא באחת ממדינותיה הקטנות על קצה הגבול, ומארצות אירופא יבוא הקפיטל לשם „עסק", אך לשם „השכלה" כלבד בודאי לא יעשו שם האירופיים בעתיד יותר ממה שעשו עד כה. והנה איפוא לפנינו פה שדה רחב ידים לעבודה פוריה, אשר תגדיל ערכנו והשפעתנו בארץ וסביבותיה במדה שאי אפשר לשער מראש ותתן לנו יכולת לתפוס מקום בין הכחות הפועלים ולבצר לאט לאט גם את מעמדנו האיקונומי. נצייר לנו בדמיוננו רגע אחד, שבעוד עשר שנים ימָצאו בא"י בתי ספר ובתי מדרש עברים להשכלה כללית, למדעים ולאומנות היפה, ומן הבתים האלה יצא אור הקולטורא להאיר על הארץ כולה, גם מעבר לגבולנו הלאומי, — האם לא יהיה הדבר הזה „כבוש הארץ" למחצה?

אמנם, גם הכבוש הרוחני הזה דורש כחות חמריים ומוסריים במדה מרובה, אבל, עם כל גדלם של הכחות הדרושים, קטנים הם שלא בערך מאלו הדרושים לכבוש האיקונומי, וכמו שהראה נסיון אחד במובן זה, שנעשתה התחלתו בעת האחרונה ועדיין לא קבל צורה מוחלטת, — אין הדבר מן הנמנעות, שימצאו לנו עתה הכחות האלה, גם אם לא יגיע מספר המשתתפים בעבודה לאלפים ולרבבות, ואף חלק ידוע מבעלי הכח שבעמנו יהיה מסור לה בכל לבו. ולא עוד אלא שקרוב בעיני מאד, שדוקא מפעלים רוחניים כאלו בארץ ישראל מסוגלים למשוך אליהם אלפים ורבבות מישראל יותר מכל ההצעות „הריאליות" המוגשות עתה לקהלנו על דבר העבודה האיקונומית שם. יאמרו ה„ריאליים" מה שיאמרו, ומי שאינו מעלים עין מן המציאות לא יוכל להכחיש, שאם עוד חי בלב עמנו זיק של רגש לאומי תחת אפר של גלות המכסהו, נקל הרבה יותר להביאו לידי גלוי ולעשותו ללהב ביער על ידי מעשים לאומיים רוחניים. בימים האלה הביע אחד הסופרים מבעלי ה„תורה" את תמהונו הגדול על חזיון אחד הסותר „הלכה פסוקה". בפטרבורג נוסדו לפני זמן מה שתי חברות חדשות, אחת לסדור האמיגרציא ואחת לתחית שפת עבר. על פי ה„דין" צריכה היתה הראשונה, המכוונת ל„אינטרסים ריאליים" למשוך אליה לבות העם יותר מן השניה, השוָגה באידיאל לאומי רוחני. והנה הראה הנסיון, להפך, שהאורגניזציא הרוחנית העירה תנועה ידועה בערי המדינה, בעוד שחברתה ה„ריאלית" לא עשתה רושם כלל. כמובן, השתדל הסופר „לישב בדוחק" בהסכם עם ה„דין". אבל האמת היא, שכח ה„רוחניות", ששלט בתולדות עמנו בדורות שעברו, עדיין לא בטל לגמרי. עוד גם עתה ישנם הרבה רבבות בעמנו שלבם מתחיל דופק

בהזקה, כשאנו נוגעים בנימים הלאומיים הרוחניים הטמונים שם עמוק עמוק, בעיד שענינים לאומיים גשמיים, בין בחו"ל ובין בא"י, אינם מעוררים את הרגש הלאומי באופן ניכר ואין היהודי על הרוב מרגיש בהם אלא כשהם נוגעים לעצמו ולבשרו. ודאי, מצב כזה אינו סימן של בריאות לאומית. „התפשטות הגשמיות" מחלת הגלות היא וצריכה רפוי. אבל כל זמן שלא נרפאה צריכים „אנשי מעשה" להתחשב עם המציאות ולכוין מעשיהם לפיה.

ואולם הצעה מעשית זו לא באה כאן אלא מפני שהיא יוצאת כמו מאליה מתוך הצעת המחשבות שקדמו לה. אבל מגמתי העיקרית היתה לא להציע שיטה של מעשים, כי אם אך להזכיר לעסקנינו את האמת הפשוטה הזאת: שאי אפשר לבנות בנין גדול וחזק בלי יסוד חזק, ושהיסוד לכל תנועה לאומית הוא — רוח העם. כמה לקינו כבר על שלא שמנו לב לאמת זו — ועדיין לא שבנו מטעותנו!

ויודע אני אמנם, חברים נכבדים, שכל האמור פה הוא בעיקרו ויסודו אך חזרה על דברים שכבר אמרתים וחזרתי עליהם בצורות שונות פעמים אין מספר, ושכבר דשו בהם רבים ודנו אותם לזכות ולחובה — לחובה יותר מלזכות — פעמים אין מספר, עד שכל הענין נראה כ„ישן נושן". אבל כל זה אינו מונעני מלשוב ולהזכיר את האמת הנשכחה בכל עת שאנו מגיעים לפרשת דרכים ושואלים: „לאן?" לפי שכבר למדני הנסיון, שדברים „ישנים נושנים", כשחוזרים עליהם בכל שעת הצורך, מבלי להתבייש מפני המלעיגים, יש שנעשים לבסוף לקנין כללי של דעת הקהל, אם כי לפעמים בשנוי שמם והשכחת מקורם, שיהיו נראים כחדשים... ושעת הצורך בדברים אלו הרי בודאי הגיעה, כי אם לא עכשו „הגיעה השעה" לנו לבחון דרכינו — איני יודע עוד אימתי.

הוספה למאמר הקודם *).

בימי ילדותי שמעתי הלצה זו:

מעשה במלמד דרדקי באחת מערי השדה, שנתגלגל אחד מתלמידיו

---

*) נדפסה „בהעולם" שנה שלישית, גליון 20 (י"ט סיון תרס"ט), בשם „איך עושים היסטוריא", אחר שנתפרסמו בכה"ע דברי מבקרים שונים נגד המאמר הקודם. ופה נשמטו הרבה דברים, שלא באו אלא לשעתם.

לעיר גדולה ונכנס לגימנסיא. לאחר שנים שב הנער לעיר מולדתו והלך לקבל פני רבו מלפנים, והלה הקיפהו בשאלות על דבר ה„נפלאות" שבעיר הגדולה:

— האמת השמועה — שואל המלמד — שיש שם באותו כרך גדול דבר הנקרא „טלגרף", אשר על ידו מוסרים דברים למרחקים בשעה קלה?

— אמת — עונה הנער.

— ואיך נַעשה הפלא הזה?

— מכונה יש שם . . . התחיל הנער לפרש, אך המלמד הפסיקהו ולא נתנו לכלות דבריו:

— „מכונה יש שם" — אתה אומר? אם כן הדבר פשוט ומובן. ואני חשבתי, מי יודע איזה סוד צפון שם. מכונה, ולא יותר!

ושלא בטובתי עולה על זכרוני אותו המלמד עכשיו, כשאני רואה, איך חכמי הפוליטיקא שלנו מסתכלים בחזיונות החיים ואיך הכל פשוט ומובן להם: „מכונה ולא יותר".

הנה היתה מהפכה בטורקיא, מהפכה שעליה השתומם כל העולם הנאור, וכבר נכתבה ספרות שלמה על החזיון המפליא הזה, שאין לו דומה בתולדות העמים. אבל כמה פשוט הדבר בעיני „חכמינו"! בעלי־אגרופין הם הטורקים הצעירים, כלי תותח יש להם, ונטלו כלי התותח והפנו את החללים כלפי השולטן, ומה יכול אומלל זה לעשות, אם לא להכנע, באין ברירה? וכי יש לך דבר פשוט מזה?

אלא שעדיין יש בקרבנו, כידוע, מפולפלים חניכי הגֶטו, שאין מוחם סובל „פשטות"־כזו ומבקשים הם את ה„תוך" הנסתר תחת הקליפה הנראית לעין. רואים הם את ה„אגרוף" המכה, ולא די להם בכך, אלא באים ושואלים: מה הוא הכח הנסתר, שמניע את האגרוף? רואים הם כלי תותח פונים לצד ידוע ובאים ושואלים: מה הוא הכח הנסתר שהפנה אותם לצד זה? ומפני מה במקומות אחרים ידועים, שגם שם יש כלי תותח, פונים חלליהם לצד אחר לגמרי? . . . אומרים להם: הרי זו „מכונה", — והם עדיין בשלהם: „הכח הנסתר" . . .

ה„מלמד" העני! מעודו לא היה לו עסק עם „מכונה" ואך את שמעה שמע מרחוק, ועל כן היא מצטיירת בדמיונו כאלוה כל יכול, שאין שואלים, מה למעלה ממנו ומה לפנים ממנו . . . ואולם הללו שזכו להיות בעצמם בעלי „מכונה" ולמדו להשתמש בה כראוי — הם שואלים ושואלים. לפי שיודעים הם מתוך נסיונם, כי ה„מכונה" אינה „עלת העלות", אלא רק כלי שרת לאותו „הכח הנסתר" . . .

האנגלים, למשל, ודאי יודעים להשתמש בכח האגרוף ובכלי תותח. עולם מלא כבשו להם באלה, וממלכה יסדו להם שאין השמש שוקעת בה. אבל יחד עם זה יודעים הם כמו כן, כי ממלכתם תאריך ימים „לא בחיל ולא בכח, כי אם ברוח". ועל כן, בכל מקום שאפשר, משתדלים הם להחליף כח האגרוף בכח הרוח. היו ימים שלא ידעו האנגלים את האמת הזאת — ואבדו ארצות הברית באמיריקא. הנסיון הקשה הזה לא עבר עליהם בחנם. מני אז הם יודעים סוד קיומם ושוב אינם שוכחים אותו. עתה יושבת המטרפולין הזקנה בשלוה ויודעת, שאין לה להראות אגרופה ל„בנותיה" הצעירות בשביל שיהיו נשמעות לה, לפי שקשורות הן עמה ברוח ונשמעות לה מאהבה. רק שנים אחדות עברו מעת שכל העמים האירופיים נדו בחמלה רבה לאסונם של „הבורים האומללים" בדרום אפריקא, אשר כבשו אותם האנגלים „לעבדים". והנה אך שקטה המלחמה, — והאנגלים השיבו אחור את האגרוף ואת כלי התותח, ובמקום אלה שלחו אל „המערכה" את רוחם — רוח של „חירות, שווי ואחוה". והרוח עשה נפלאות, אשר לא יֵעָשו בכל כלי תותח שבעולם. הלבבות נתקרבו, ה„עבדים" ואדוניהם נהיו כמעט לעם אחד, החי על פי חקים שקובע לו לעצמו ותחת ממשלה מיוחדת לו, שבוחר לו בעצמו, ובראש הממשלה עומד אחד „הבורים" שהיה מפורסם בגבורתו בימי המלחמה עם אנגליא (Botha), וכולם יחד, העם ומושליו, מתיחסים בכבוד וחבה להמטרפולין הרחוקה ולא יעלה על לבם להשתחרר מ„עולה". ומי יודע, כמה מן „הרחמנים" האירופיים של אותם הימים מביטים עתה בעיני קנאה על חיי הבורים והיו רוצים להיות תחתיהם . . . בעוד שמצד אחר, כששנאה ותהרות של שנות מאה, שנשרשו בלבבות מדור דור, עומדות לשטן על דרך הכבוש הרוחני, — עמלים ועמלים אלה האנגלים עצמם „להשקיט" את אירלנד באגרוף, וכל עמלם אינו עושה פרי.

ועל כן אין להתפלא, שהאנגלים, המלומדים בנסיונות כאלה, לא „נתפעלו" כלל „מכלי התותח" של הטורקים הצעירים, אבל נתפעלו לאין שיעור מן הכח המוסרי שהניע את כלי התותח. עוד בשנה שעברה, בראשית ימי המהפכה, לא נמנעו טובי כה"ע האנגלים להביע תמהונם והשתוממותם על תכונתה המוסרית של מהפכה זו, היחידה במינה. אבל, כדרך האנגלים, לא הסתפקו בחקירה מופשטת מרחוק, ונמצאו אנשים שהלכו למקום המעשה, בשביל לראות דברים כהויתם ולשפוט למראה עיניהם. ואחד מאלה האחרונים — איש שעסק בעניני טורקיא וראה אותה בעיניו עוד גם לפני המהפכה, בתור חבר „הועד הבלקני" (Balkan Committee), ושמצבו החברתי והמדיני נתן לו

יכולת לראות ולשמוע עתה דברים נסתרים מאחרים — הוציא באלו הימים ספר מיוחד על המהפכה הטורקית [1]).

כמובן, אי אפשר למסור במאמר קטן תכנו של ספר שלם, ולא זו היא מגמתי פה. רצוני רק להודיע לחכמי הפוליטיקא ולאנשי המעשה שלנו, שטעות היא בידם מה שחושבים בטול־הרוח ורוממות־האגרוף כסימן מובהק לחכמה יתרה בפוליטיקא והבנה מרובה בהויות העולם. יכול אדם להיות עסקן מדיני באנגליא, ולא בתחום המושב, לראות מסביב לו אניות מלאות כלי תותח של עמו וארצו, ולא של אחרים, — ואעפ״כ (או מפני כן) לא יתבייש להודות בפה מלא, כי מה שנעשה בטורקיא הוא דבר שלמעלה מכלי תותח...

„יודע אני — אומר המחבר — כמה נקל, הדבר, ביחוד במזרח, להוליך שולל את הזר הבא להתבונן; יודע אני גם את האשמות שטפלו על הטורקים הצעירים, ומכיר אני במציאות הסכנה, שמא אפריז בשבחם של אלו שאני משתומם על מפעלם. אבל גם אחר נכיון גדול ביחס לכל אלו התביעות, כשאני שוקל דעות המחייבים והמזכים, אינני יכול להמלט מן הרושם, שמה שנצח במהפכה זו הוא — כח מוסרי בלתי מצוי״. (עמוד 137).

והכח המוסרי הזה — לא ייעף המחבר להטעים ולחזור ולהטעים בכל חלקי הספר — נגלה קודם כל בעצם האורגניזציא של הטורקים הצעירים („הועד לאחדות ופרוגרס״), אשר מראשיתה שמה לה ליסודה העיקרי: בטול ישותו של היחיד, תועלתו ואהבתו העצמית, מפני המטרה הכללית. רק היסוד המוסרי הזה הוא הוא, לדעת המחבר, סוד נצחונם. כי „פקחות מדינית״ בלבד לא היתה מספקת לנצח את הממשלה התקיפה ולהעביר את המדינה לסדרים חדשים בלי מבוכה מרובה (ע׳ 133). והולך המחבר ומתאר מהותה של האורגניזציא הזאת, עד כמה שאיש מן החוץ יכול לדעתה. כי חוק ההסתר השולט בה מביא את חבריה לגלות אך מעט ולכסות הרבה (ע׳ 44). אבל גם המעט שמודיע לנו המחבר — מן סדר כניסת החברים באלה ובשבועה ובמוראים גדולים, עד לאופני העבודה בקרב העם והצבא במסירת נפש ובטול הישות — גם המעט הזה די הוא להראות, שבטרם עוד עשתה האורגניזציא הזאת את הפלא המוחשי הגדול לעיני כל העולם, הצליחה לעשות במסתרים פלא מוסרי עוד יותר גדול, בעקרה מלבות עשרות אלפי איש את שאיפותיהם האישיות הפעוטות, את האהבה העצמית והרדיפה אחר הכבוד,

---

[1]) Charles Roden Buxton, Turkey in Revolution. Lodon 1909.

ויצרה מכלם יחד לב אחד, המלא שאיפה אחת, לעבוד בלי קנאה ותחרות להשגת מטרה אחת[1].

הרבה והרבה פרטים מלאי ענין יכול הייתי להביא מתוך הספר הזה, אבל מה בצע בכל אלה? ילמדו האנגלים מן האסיאטים, „איך עושים היסטוריא". אנו לא מפיהם אנו חיים. אנו יש לנו דרכים אחרים ל„נצחונותינו", דרכים יותר קלים וקצרים. אנו „מנצחים" אלו את אלו, מנהיג פלוני — את המנהיג אלמוני, אגודה אחת — את חברתה. ואם לרגלי הנצחונות האלה תהיה הציוניות עצמה למשל ולשנינה, אין בכך כלום.

והאם לא „חלול־קודש" היא, כשאתה בא ומדבר על כחות מוסריים גדולים בתוך אטמוספירא מחנקת של שאיפות אישיות קטנות, המתאבקות זו עם זו בשביל צל של כבוד מדומה?

ואם חללת את הקודש ודברת, אין לך להתרעם, אם ישחקו על חלומותיך ויענו ויאמרו לך: „הטורקים הצעירים? ודאי חכמים גדולים הם, כי אגרוף להם וכלי תותח להם. ואלו היו כאלה גם לנו" . . .

אלו היו כאלה גם לנו — היינו מכלים בהם את עצמנו...

---

[1] [עי' למעלה ע' 76 בהערה.]

ילקוט קטן.

פרקים נוספים. *)

א. **)

„בעקבות משיחא".

„בעקבות משיחא חוצפא יסגא".

במאמר הקדמוני הזה כבר הישתמשו רבים לשם קנטור כלפי מתנגדיהם, עד שניטל עוקצו מרוב שמוש, ועל כן הנני מוסר מודעה מראש, שלא לשם כך חזרתי עליו כאן, אלא אדרבא, רוצה אני להעיר, שבאמת מגלה מאמר זה את הקשר הטבעי והתמידי שבין שני חזיונות חברתיים, שהאחד מוליד בהכרח את השני, כסבה את המסובב. וככל אמת אביקטיבית, גם זו אין בה איפוא לא גנות ולא קנטור, אלא דברים כהויתם.

מה שאנו קוראים בשם „חוצפה" הוא על הרוב לא תכונה רעה מקורית, הבאה עם האדם משעת יצירתו, אלא מדה המתפתחת אחרי כן מתוך אמונה נפרזה של אדם בערכו, בכחו, באמתות דעותיו וכו' — אמונה המביאה אותו לעמוד בקומה זקופה יותר מדי לפני גדולים וטובים ממנו ולגנות ולבטל בהבל פיו כל מי שאינו מודה לו. ולפי שרוב בני אדם, כשהשנים כתקונן והרוחות שקטות, אינם יכולים לעצום עיניהם מראות, שהעולם והחיים צריכים למוד ונסיון ושלא הכל שוים במדרגת התפתחותם, בכשרונותיהם וידיעותיהם,— לכן נחשבה מדת ה„חוצפה" לגנות בעיניהם, בהיותה מעידה אם על גאותנות יתרה שבלב בעליה: כאלו עולה הוא על הכל בתלמוד ונסיון ואין להרהר אחר דבריו.— או על טפשות יתרה שבלבו: כאלו אינו יודע כלל, שיש מה ללמוד ולהבין בחזיונות החיים ולא הכל מוכשרים לשפוט על הכל בשוה.

אבל לא כך היא המדה „בעקבות משיחא", כלומר, כשהמון בני אדם, שנלאו נשוא עוד במנוחה תלאות החיים, מוצאים או ממציאים להם איזה „משיח", שיפדה אותם מכל צרותיהם. ואחת היא אם נראה להם המשיח בצורה של

---

*) עי' חלק שלישי.

**) פרק זה ושלאחריו נדפסו ב„השלח" כרך מ"ז חוב' ב' (אדר, תרס"ז).

עצם פרטי או של עצם קבוצי או אפילו רק בצורת איזו „שיטה" חרשה בדרכי החיים. — בין כך ובין כך, לפי שנושאים עיניהם תמיד אל „משיחם" זה ורואים בו מקור הישועה, וממילא גם סמל האמת והטוב, ואת עצמם הם חושבים להולכים „בעקבותיו" ומאמיני אמתותיו — הרי זה מבטל בעיניהם כל ההבדלים שבין אדם ואדם ואין יתרון עוד לחכם על בער, לזקן על נער, אחר כי אלו ואלו הם כקליפת השום לפני ה„משיח" ואלו ואלו עושים — או צריכים לעשות — אזנם כאפרכסת בשביל לשמוע תורתו ולהאמין. אין צורך לאדם עוד לא בדעת יתרה ולא בנסיון ארוך בשביל שידע להבחין בין אמת ושקר, טוב ורע, אלא הכל בשוה באים ולוקחים את האמת ואת הטוב מן המוכן באוצרו של „משיח", וכל המשנה ממטבע שבאוצר זה, אפילו הוא זקן ויושב בישיבה, בידוע שבדאי הוא, והכל, אפילו תינוקות של בית רבם, רשאים לירוק בפניו ולדונו כזקן ממרא. העומדים מחוץ למחנה ה„משיח" משתוממים על „קלקול המדות" שבא לעולם פתאום, כי „ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד", ומגנים את הדבר בשם „הוצפה". אבל ה„משיחיים" עצמם אינם רואים ואינם יכולים לראות במנהגם זה שום דבר מגונה, בהיותו באמת אך תולדה מוכרחת מאמונתם היסודית, שהמשיח משוה קטן וגדול ואין עוד בעולם „עליונים" ו„תחתונים", אלא — „אחים במשיח" ו„אויבי המשיח".

שני ההזיונות האלה, התגלות ה„משיח" והתרבות ה„חוצפה", קשורים איפוא זה בזה בהכרח טבעי, ועל כן אנו מוצאים שניהם כאחד תמיד בכל מקום ובכל זמן, מימי קדם ועד עתה. אותם „החסידים הראשונים", רובם „עמי הארץ", שהלכו „בעקבות המשיח" הפרטי, אשר עמד בישראל בסוף ימי הבית השני, היו בועטים בגדולי אומתם וחכמיה בבוז וקלסה לא פחות מן ה„חסידים" האחרונים, עמי הארץ כמותם, שהלכו בעקבות ה„משיח" הקבוצי, אשר נגלה להם בדמות ה„צדיקים", העומדים בין ישראל ואביהם שבשמים להקל עול הגלות ולקרב את הקץ. ואלו ואלו יש לנו דוגמתם גם בדור הזה, שאף הוא דור של משיח הוא, או ביתר דיוק: — דור של משיחים, אם כי גם המשיחים החדשים וגם החוצפה החדשה צורה אחרת להן, כי על כן „הזמנים משתנים".

לשעבר היה המשיח למעלה מן השכל ומן הטבע, והאמונה בגאולה שתבוא על ידו היתה מיוסדת לא על מופתים הגיוניים, אלא על „מופתים" מעשיים: על „שדוד המערכות" והפרת חקי הטבע, ועל כן לא היו ההולכים בעקבותיו צריכים להתחכמות יתרה בשביל לעמוד בפני מתנגדיהם, אלא היקש הגיוני אחד היה בידם, שבו היו משיבים אחור כל הטענות שבעולם: „מי שכחו גדול לבטל את הטבע, הרי אין מעצור לו להושיע גם שלא כדרך הטבע, ועל

כן אין מקשים עליו מן הטבע". היקש פשוט כזה יכול גם שוטה וקטן ללמוד על רגל אחת — והרי הוא עומד כבר במחיצתו של „משיח", הולך בעקבותיו ומספר נפלאותיו, ככל שאר המאמינים. ולפיכך היתה גם ה„חוצפה" של ה„משיחיים" לפנים פשוטה וגלויה ולא היתה זקוקה לבקש לה „צורה" מלאכותית: פלוני כופר או מפקפק באמתו וכחו של ה„משיח" — וכי צריך הדבר לטענות ומענות? בן־אדם כזה, יהיה מי שיהיה, נבלה טובה הימנו, וכל הקודם לפגוע בו בדבור ובמעשה הרי זה משובח.

עכשו נשתנה הדבר. לא לחנם עברו על האנושיות ארבע מאות שנה של עבודת השכל החפשי וגלוי מסתורין של הטבע. עכשו אפילו „משיח" אינו יכול לצאת מגבול השכל והטבע ומוכרח לבסס „גאולתו" על מופתים הגיוניים ולתת לה צורה של „שיטה" המיוסדת על המדע והנסיון. בעיקרו של דבר אמנם נשאר הכל כשהיה: הבסיס האמתי של ה„משיחיות" הוא גם עתה, כמאז, האמונה בגאולה קרובה, אמונה הנובעת לא מתוך מופתי השכל, אלא מתוך הצורך להגאל. אבל הזמן גורם, שאין האמונה יכולה עוד להתעלם מדרישות השכל והמדע וצריכה אף היא לדבר בלשונם של אלו, בשביל להניח דעתם של בני הדור. וכה נולדות בימינו „שיטות משיחיות מדעיות", שלא הרי זו כהרי זו, והצד השוה שבהן, ש„מדעיותן" של כלן מסופקת אמנם מאד, אבל מספקת היא למאמינים, אשר באמת אין להם צורך אלא בדרכי־דבור מדעיים, בטלית מדעית חיצונית, שתהא „כסות עינים" לאמונתם. ומכיון שנמצאו דרכי־הדבור הדרושים וה„טלית" מוכנת. הרי המאמינים אוחזים בטלית זו בכל כחם וכל חוט וחוט שבה קודש־קדשים הוא, שכל הנוגע בו לא ינקה. כאלו מרגישים הם שלא מדעתם, שאם ירבו הידים למשמש בטליתם ולבדוק כל חוטיה לאור ההגיון והמדע האמתי, לא ירבו הימים ותהפך כולה קרעים קרעים,— והאמונה מה תהא עליה? לכן אנו מוצאים בכל מחנות ה„משיחיים" גם בדור הזה, לא פחות מבדורות שעברו, משטמה עזה לכל נסיון של „בקרת" בקרב המחנה מבפנים ו„חוצפה" בלי גבול ביחס להעומדים מבחוץ, אלא שלפנים היו זו וזו ערומות ולא התבוששו, ועכשו הן מתעטפות בטלית של מדע והגיון ונראות מפני זה כחדשות: פלוני נדון ברותחים ונערים יתקלסו בו לא על כי נגע ב„משיחם" — חלילה! חירות הדעות הוא יסוד היסודות — אלא מפני שעשה תורתו פלסתר ומזייף את „האמת המדעית". והאמת המדעית היא, כידוע, רק אחת יחידה ומיוחדת: הלא היא כתובה וחתומה לדורות ב„מניפסט" פלוני, או ב„פרוגרמא" פלונית — ואין אחריה כלום*) . . .

*) בשעה שכותב אני דברים אלו עומדים אחרים מטובי הסוציאלדימוקרטים

וכי יכולים אנו להתרעם על ה„משיחיים" בגלל כל זה? וכי אפשר לחשוב להם לחטאה מה ששאיפתם ל„גאולה" עמוקה כל כך עד שמולידה אמונה סמויה כזו, המשעבדת לה את הכל? — לא להתרעם עליהם אנו צריכים, אלא ל ק נ ֹא בהם, במאושרים הללו — יהי שמם „ציונים מדיניים", „סוציאלדימוקרטים" או אחד משאר השמות הידועים. אשריהם, שהמשיח עומד אחר כתליהם, והגאולה דופקת על דלתותיהם, והאמת פרושה כשמלה לפניהם, למגדולם ועד קטנם. אבל כמה קשים החיים בדור כזה למי שאינו מהם, למי שאינו יכול ללכת בעינים עצומות בעקבות משיחם של אלו או של אלו; למי שאינו שומע קול מבשר גאולה וישועה שלמה, לא מקרוב ולא מרחוק, לא לדורו ואף לא לכשיעלו עשבים בלחייהם של בני בניו; למי שהאמת והמדע וההגיון עדיין הם בעיניו „אלהים אדירים", העומדים מעל לכל המחנות ושופטים בצדק את כלם, ולא עבדים ל„משיח", לרוץ לפניו בדגלים ובשופרות!..

ב.

מלים ומושגים.

כבר היה מי שאמר, שאלמלי היו בני אדם זוכרים תמיד משמעותה האמתית של כל מלה שהם מוציאים מפיהם או שומעים מפי אחרים, — היו הוכוחים מתמעטים עד לאין שיעור. את האמת הזאת יודע על פי הנסיון כל מי שנזדמן לו לפרסם איזו מחשבה שאין „דעת הקהל" בדורו נוחה הימנה ושעל כן יוצאים „סופרי הקהל" להראות „טעותו". מתחלה עומד העני הזה תוהה ומשתומם: איך אפשר לעַוֵּת כל כך את הישרה, לערבב כל כך את המושגים ולהשיב שלא ממין הטענה כלל? והוא תולה את הדבר בזדון לבם של המשיבים, שבכונה מכניסים הם בדבריו מה שאין בהם, ועל זה הוא מתמרמר וקובל לפני אותו הקהל עצמו בשם האמת והיושר... אבל כשהוא רואה אחרי כן שאין הקובלנא מועילה והדבר חוזר ונשנה פעם אחר פעם, באופן שאי אפשר ליחס הכל לזדון־לב בלבד, — אזי בא בהכרח לידי הכרה, שיש לחזיון זה סבה יותר כללית, והיא: שהקשר שבין המלה והמושג הכלול בה אינו חזק כל כך במחו של אדם, עד שאי־

האשכנזים ומתודים בקהל על חטאים אלה של מפלגתם, שהם הסירו מאחריה לב רבים מאוהביה ועזרו למפלתה הגדולה בבחירות האחרונות שם. אבל חרטה זו לא תצילם מן החטא גם להבא, בהיות הדבר מונח ב ט ב ע ה של כל מפלגה „משיחית". ודי לנו להסתכל במה שנעשה מ ס ב י ב ל נ ו, בשביל להוכח, שאין דבר זה מיוחד לאשכנז בלבד ולא למפלגת הסוציאלדימוקרטים בלבד.

אפשר יהיה לו לשמוע אי לאמור מלה מבלי להעלות על דעתו תיכף את מושגה בכל מלואו ודיוקו. ועל כן, כששומע אדם משפט המתנגד להלך־רוחו, עלול הוא לקלוט שלא במתכוין את המשפט החדש שלא כצורתו האמתית, בשנוי מובנה של מלה זו או זו, עד שלא יקשה לו לדחותו בראיות מרומות, שגם בהן מלה זו או זו משמשת שלא כהלכה, וכל אותו הזיוף עושה „מכונַת־המחשבה" מאליה, בלי דעת בעליה, על פי הנטיה הקבועה בה לכוין עבודתה בכל עת לפי הצרכים השולטים באותה עת ב„מדור התחתון" שבנפש.

ותמה אני אם יש בדור הזה בין סופרי ישראל בעל נסיון בנדון זה יותר ממני. אלו באתי למנות אחד לאחד כל אותם הוכוחים שנתעשרה בהם ספרותנו „בעונותי" ושלא היו ברובם אלא דוגמאות בולטות פחות או יותר מן החזיון הנזכר, — היו הדברים ארוכים מאד. אבל רצוני להראות כאן אך דוגמא אחת מאלו, שהתחילה עוד לפני חמש עשרה שנה, ומני אז היא נמשכת והולכת ועדיין אינה פוסקת.

אז, לפני חמש עשרה שנה, נשמע בפעם הראשונה אותו הרעיון, שגרם אחרי כן לשפיכת דיו בלי סוף: כי „בארץ ישראל אנו יכולים וצריכים ליסד לנו מרכז לאומי רוחני"[1]. נסיוני הספרותי לא היה מרובה עדיין ולא שמתי לב לכלל גדול זה: שכשמרצים לפני הקהל איזו מחשבה שאינה לפי רוחו, לא די להרצותה בצורה ברורה ומוגבלת מצד ההגיון, אלא צריך להביא בחשבון גם את „הפסיכולוגיא" של השומעים, אותה „מכונה" המרכיבה מלים ומושגים מין בשאינו מינו, לפי צורך בעליה, ולהשתדל בכל האפשר, שתכבד עליה העבודה למצוא אחיזה להרכבתה באיזו מלה או מבטא. עכשו מודה אני, שמן הצד הזה, הפסיכולוגי, צריך היה לחוש, שהפורמולא „מרכז לאומי רוחני" תתן להרוצים לטעות מקום להתגדר בו, אע"פ שמצד ההגיון ברורה היא כל צרכה ומכוונת היטב למושג הכלול בה.

„מרכז" הוא, כידוע, מושג יחוסי. כשם שלא יצויר „אב" בלי בנים, כך לא יצויר „מרכז" בלי „היקף", וכשם ש„אב" הוא אב אך ביחס לבניו ואינו אלא „פלוני" ביחס לשאר בני א־ם, כך „מרכז" הוא מרכז אך ביחס להיקף התלוי בו, אבל ביחס לכל מה שחוץ להיקפו אינו אלא „נקודה" סתם, בלי שום חשיבות מיוחדת. וכשאנו משתמשים במלה זו בדרך ההשאלה לחזיונות חברתיים, הרי היא כוללת בהכרח מושג דומה לזה, ורוצים אנו לאמור, שאותו מקום או אותו חבר השפעה יוצאת ממנו ל„היקף" חברתי ידוע, המקושר ותלוי בו,

[1] עיין חלק ראשון ע' 79 (מהדורא ב' וג').

וביחס להיקף זה הרי הוא „מרכז". אבל בהיות החיים החברתיים מורכבים מענפים רבים ושונים, — מעטו מאד המרכזים הכלליים, שהשפעתם מתפשטת בשוה על כל צדדי החיים של היקפם. על הרוב מוגבל היחס שבין המרכז וההיקף רק בחלק מן החיים, וחוץ מחלק זה אין אחד תלוי בחברו, באופן שהיקף ידוע יכול להיות בעל מרכזים רבים, שכל אחד מהם אינו אלא מרכז לדבר אחד. ועל כן, כשהמלה „מרכז" משמשת למושג חברתי, מלוה אותה כמעט תמיד — זולתי במקום שהדבר מובן מאליו מתוך הענין — שם תואר המציין תכונתו של המרכז: מרכז ספרותי, אומנותי, מרכז מסחרי וכו׳ — לאמור לך, שבענף זה או זה יש לו לאותו מרכז היקף מושפע ממנו ותלוי בו, אבל בשאר הענפים אין זה משפיע ולא זה מקבל ובטל היחס שבין מרכז והיקפו.

ומי שזוכר היטב גדר זה, הידוע לכל, כשהוא שומע את הדברים הנזכרים: „בארץ ישראל אנו יכולים וצריכים ליסד לנו מרכז לאומי רוחני", — הרי אי אפשר לו לפרשם אלא כך:

„מרכז לאומי" — שמע מינה, שיש היקף לאומי, אשר, ככל היקף, גדול הוא הרבה מן המרכז. כלומר, שבעל הדברים רואה את עמו גם לעתיד מפוזר רובו בכל הארצות, אך לא עוד מפורד לנקודות נקודות בלי קשר ביניהן, לפי שאחת הנקודות — זו שבארץ ישראל — עתידה להיות מרכז לכלן ולחברן יחד להיקף אחד שלם. כל האברים המפוזרים של גוף האומה, כשירגישו בדפיקת ה„לב" הלאומי, ששב לתחיה „במקום חיותו", ישובו גם הם להתקרב אחד אל אחד מסביב ללב ולקבל לתוכם ברצון את ה„דם" החי השוטף ממנו.

„רוחני" — ללמדך, שהיחס הזה של מרכז והיקף בין ארץ ישראל וארצות הגולה יהיה מוגבל בהכרח רק בחיי־הרוח: ההשפעה של ה„מרכז" תחזק את ההכרה הלאומית בגולה, תטהר את הרוחות משפלות הגלות ותמלא את החיים הרוחניים תוכן לאומי אמתי וטבעי, לא כאותו התוכן המלאכותי, שאנו ממלאים בו את הריקות עכשיו. אבל מעבר לגבול הרוח, בכל אותם היחוסים האיקונומיים והמדיניים, התלוים קודם כל בתנאי המקום ו„הסביבה" הקרובה, שהיא היוצרת אותם „בצלמה", — בכל אלה תתגלה אז אמנם ממילא במדה ידועה פעולת השנוים שבאו ברוח העם (חזוק האחדות הלאומית והאינֶרגיא במלחמת הקיום, וכדומה), אך בעיקרם ויסודם לא יהיו ענפי החיים האלה בגולה קשורים בחיי המרכז, וכל כמה שיתלהב דמיוננו לא נוכל לצייר לנו, איך תצא השפעה איקונומית ומדינית מארץ ישראל לכל היקף הגולה, שכדור הארץ מרתו, בכמות ואיכות הדרושות

בשביל שנהיה רשאים לאמור, מבלי לחטוא לפירוש המלות: — הרי זו „מרכז" לזה גם בדברים אלו.

וכשפרסמתי אותם הדברים, ידעתי אמנם מראש, שמרגיז אני עלי את ה„חובבים" (אז היו הם ה„אוזים"), אבל מפני ששמתי לב אך לצד ההגיוני שבדבר, הייתי בטוח, שה„נגינה" של ההתרגזות תבוא על המלה „מרכז", הכופרת בקבוץ גליות ומקצצת כנפיהן של אותן התקוות הדמיוניות, אשר כבר אז, בתקופה שלפני בזיליא, היו נדרשות ברבים בתור „קץ הגלות" ופתרון גמור ומוחלט לשאלת היהודים בכל חלקיה. אבל התואר „רוחני" נראה לי פשוט וברור כל כך, כתולדה הגיונית מוכרחת מתוך ההנחה הכלולה ב„מרכז", — עד שלא עלה על דעתי אף הרהור קל, שמא יש כאן „אבן־נגף" ושמא צריך למסור מודעה תיכף, שאע"פ שהמרכז יהיה „רוחני" בהשפעתו על ההיקף, אעפ"כ, כשהוא לעצמו, יהיו בני אדם גם שם מורכבים מגוף ונשמה ויצטרכו למזונות ובגדים, ובשביל כך יצטרך המרכז לעסוק גם ב„גשמיות", לברוא לעצמו שיטה של כלכלה לפי צרכיו, ולא יוכל להתקיים בלי אכרים, פועלים, אומנים וסוחרים. וכי יעלה על דעת מי שאומר, למשל, „מרכז ספרותי", להוסיף פירוש, שאין הכונה: מקום שאין בו לא אכילה ולא שתיה, לא מסחר ולא אומנות, אלא בני אדם יושבים וכותבים ספרים ונהנים מזיו כשרונם הספרותי? וכמה תמהתי איפוא אחרי כן, כשראיתי את מבקרי עוברים בחפזון על ה„מרכז" ומעמידים „נגינתם" על תארו ה„רוחני", כאלו בו עיקר חדושו וזרותו של הדבר: מרכז רוחני, ולא גשמי — היתכן?...

אבל פליאתי נתישבה לי תיכף, כשזכרתי את ה„מכונה" הפסיכולוגית. צריכה היתה זו להאחז באיזו מלה בשביל לתת להשקפה הבלתי רצויה לקהל צורה של „אבסורד". ולפי שהמלה „מרכז", אלו הרבו לחטט בה ולמשוך אליה את המחשבה העיונית, היתה מסוגלת, להפך, לגלות לעיני רבים את ה„אבסורד" במקום שהוא נמצא באמת, — לכן מוטב להבליע את זו בנעימה ולהרים את הקול בסוף הפורמולא: „רוחני! עכשו מבינים אתם מה הללו רוצים? אין להם חפץ בישוב גשמי, בקולוניות, בבתי חרושת, במסחר, אלא רוצים הם להושיב בארץ־ישראל עשרה בטלנים, שיעסקו שם בלאומיות רוחנית!"

וכמה גדול כחה של ה„פסיכולוגיא"! הפירוש הזה נתפשט ונתקבל והיה ל„דבר ידוע לכל" עד היום הזה. אפילו הללו מן הציוניים שאבו „ידיעתם" לא מתוך „ספרות המחברות", שהציפה את העולם בשנים האחרונות, אלא קראו את הדברים במקורם, — אף הם „יודעים", שזו היא „הציוניות הרוחנית", ולא הועיל להם כלום מה שקראו תיכף אחר זה באותו המאמר עצמו, ש„המרכז

הרוחני" צריך שיהיה „מיניאטורא אמתית של עם ישראל" וששם ישוב ויתגלה „טופס של איש ישראל בצביונו האמתי: בין רב או חכם אי סופר, בין אכר או אומן או סוחר"[1]; — לא הועיל, מפני שהפסיכולוגיא שולטת לא אך בכח השופט, אלא אף בכח הזכרון...

זכורני, לפני שלש שנים, אחר שפרסמתי במכ"ע אחד מחאה נגד הבשורות הטובות שנתפשטו אז, למטרות „דיפלומטיות", על דבר מצב הקולוניות בא"י,— קפץ עלי רוגזו של אחד הסופרים מבין הציונים המדיניים, וגמר בדעתו לבטל בבת אחת את כל השקפותי הציוניות, שלא יהיו עוד מכשול לרבים. את מחשבתו זו הוציא לפעולה במאמר „רחבידים" שנדפס באותו מכ"ע עצמו בהמשכים רבים. פרטי דבריו לא השאירו רושם בזכרוני, כי היו אך כפל הטענות הישנות „במלות שונות". אבל עדיין שמור בלבי דבר אחד, שהביאני לא רק לידי גיחוך, אלא אף לידי מחשבות, מעין אלו שאנו עסוקים בהן כאן. אחר שהראה הסופר במופתים חותכים, שגם „הגשמיות" הוא ענין גדול ואי אפשר לבטלה כלאחר יד, הוא בא לידי מסקנא, שאך הבל הוא על כן לצמצם את עבודתנו ביסוד „מרכז לאומי רוחני" בלבד, אלא צריך ליסד בארץ ישראל „מרכז איקונומי ורוחני" כאחד. ולא הרגיש בעל הדברים, שמיד כשהוציא מפיו את המלה „מרכז", כבר היה הוא עצמו ל ציוני רוחני", והתואר „איקונומי" הבא אחר זה אינו עוד אלא מלה ריקה. אותו מכ"ע היה יוצא בעיר וורשא וגם אותו סופר גר שם אז, ובשביל להבין את הענין כהלכה, לא היה צריך אלא לצאת לשוק ולפנות בשאלה לאיזה פולני בעל דעה: מה היא וורשא לעם פולין בכלל — מרכז לאומי רוחני או רוחני ואיקונומי כאחד? ואז היה, כמדומה לי, שומע תשובה מעין זו: „לעם פולין בכלל ודאי עיר זו היא מרכז לאומי רוחני; פה התכונות הלאומיות מתגשמות בכל דרכי החיים, פה הלשון והספרות והאומנות הלאומיות חיות ומתפתחות, וכל זה וכיוצא בו משפיע על רוח בני העם, מקשרם אל המרכז באשר הם שם ואינו נותן לניצוץ הלאומי שבלב להתכסות אפר ולהכבות. אבל „מרכז לאומי איקונומי"? בי אדוני, איך אפשר שתהיה וורשא מרכז איקונומי לכל רבבות הפולנים המפוזרים בארצות שונות וחייהם האיקונומיים תלוים במרכזים אחרים לגמרי, שאין בהם כלום מן ה„איקונומיקא" הפולנית? ואחר תשובה כזו לא הייתי מיעץ את סופרנו לחזור ולשאול: „איך? האין בוורשא, מלבד „רוחניות", גם כמה וכמה בתי חרושת וכמה וכמה חנויות ועוד דברים „גשמיים" כאלו, שבלעדם לא היתה יכולה להתקיים ולפתח את „רוחניותה",

[1]) שם, ע' 83, 84.

ובכן הלא היא מרכז איקונומי ורוחני כאחד?"— לא הייתי מיעצו, מפני שאיני ערב בדבר, שאותו פולני בעל דעה היה מרבה שיחה עוד עם מקשן כזה.

ואולם בקרבנו היה „המרכז האיקונומי" למבטא שגור בפי רבים, והם הללו שמצד אחד רוצים לצאת ידי חובת „איקונומיקא" בציוניות (בלעדי זה הרי אי אפשר עכשו), ומצד אחר אינם יכולים להתרומם על כנפי דמיונם עד לגובה הציוניות „הפרולימרית", המבטיחה לברוא בארץ ישראל „איקונומיקא" לאומית בריאה ורחבה כל כך, עד שתוכל ליתן מקום ועבודה לכל היהודים ההולכים ונדחים יותר ויותר מתוך מיטב ענפי הכלכלה בארצות גלותם (כלומר, כמעט לתשע הידות מן העם). ציוניים כאלה, בשביל להפטר מן השאלה החמורה על דבר אפשרות התישבותו של רוב העם בארץ ישראל אף בתקופת ה„איקונומיקא" החדשה, — מסכימים להסתפק במועט ורוצים לראות בארץ ישראל רק „מרכז איקונומי" בלבד. אבל בזה נצלו מן הפחת ונפלו בפח: נפטרו משאלה חיצונית, התלויה בהוכחות מן הנסיון, ונאחזו במקומה בסתירה פנימית, שאינה עומדת בפני ההגיון. עם הנוסח ה„פרולימרי" עוד אפשר להתוכח, לדרוש מעט ביאור יותר, למשל, על דבר אותו „הפרוצֶס הפנימי", שעל ידו תצליח ה„איקונומיקא" בארץ ישראל להיות „בית־קבול" גדול ונפלא כזה, שעוד לא ראתה עין עד כה. אבל, לפחות, אין כאן סתירה מניה וביה, בעוד שהמושג „מרכז לאומי איקונומי", כשהוא מתיחס לעם מפוזר בכל העולם, אינו מניח מקום כלל לטענות ומענות, לפי שבטולו — בו בעצמו.

אבל הרכבות פסיכולוגיות כאלה סימן יפה הן. מתוכן—וגם מתוך סימנים מובהקים אחרים—נראה ברור, שרעיון ה„מרכז", כשהוא לעצמו, הולך ומנצח ונעשה „אב" ל„תולדות" שונות, אשר לפני איזו שנים אסור היה אף להרהר בהן. ואם זה כאן — הכל כאן, ואף אותה ה„תולדה" הכלולה בתואר „רוחני" — כשהוא מובן כהלכה — סופה להגלות ולא יוכלו עוד הצפינה באמצעים „פסיכולוגיים". כל זה אמנם לא יבטל את הבדותא על דבר „הציוניות הרוחנית"; אדרבא — וגם זה נראה כבר על פי סימנים מובהקים — יותר שינצח תכנה של הציוניות הזאת, יותר תשתדל ה„פסיכולוגיא" להפריד בין התוכֶן המנצח ובין השם השנוא לה... אבל מה בכך? תנוצח המלה, לוּ אך ינצח המושג!

ג. *)

נשכחות.

בעת האחרונה שומע אני תוכחת מגולה מפי סופרים שוגים על שבשעת „הרת־עולם" כזו פרשתי מן הצבור, עזבתי את המערכה ונתרחקתי — כדברי אחד המוכיחים — מן המחנה „לאי שומם".

והאמת היא אמנם להפך: לא אני נתרחקתי מן המחנה, אלא ה„מחנה" נתרחק ממקומו והלך למקום שאין „מכירים" אותו — ונשאר ה„אי" שלנו שומם. ואם מתי מעט, ואני בתוכם, לא יכלו ללכת עם העדר ונשארו לבדם על האי השומם — לא בהם האשם. ומה בצע כי נרים קול ונקרא לרחוקים — וקולנו לא יגיע עוד לאזנם. מוטב שנמתין עד שיקראו החיים להם, ואז ישמעו, אם יאבו ואם ימאנו, ויחזרו למקומם מאליהם...

ואף על פי כן, מאחר שכבר נשמעה התוכחה, רוצה אני להזכיר למוכיחי, שבעת הראשונה, כאשר אך החלה „עזיבת האי" ואפשר היה עוד לקוות, שרבים ישמעו ויבינו וישארו על מקומם, — אז הייתי בקרב המחנה ומה שהיה לי להגיד הגדתי. אבל אותם הדברים, שמכוונים היו כלפי העוזבים, לא בלשוננו אמרתים, אלא בלשונם של אלו, ובשביל כך, כנראה, נשתכחו והרי הם כאלו לא נאמרו.

הנני נוטל על כן רשות מן הקהל לחדש כאן בזכרונו את הנשכחות האלה, כדי שיראה וישפוט בעצמו, אם בשעה זו יש תקוה לבעלי השקפות כאלו שיהיו דבריהם נשמעים, ואם לא יותר נוח להם ול„מחנה" שישבו להם בדד על האי השומם עד „עת קץ".

והדבר היה לפני שנתים. אז רבו במדינתנו האספות המדיניות עם דרשות גלהבות ו„ריזולוציות" חריפות על כל מיני „חירות" שבמציאות ושבדמיון. וכנהוג, התחילו גם היהודים להקהיל קהלות ברבים „ולתבוע" בחזקה כל אותם מיני חירות שתבעו אחרים: חירות הדבור, חירות האספות וכו', עד סוף הפסוק שהיה שגור אז על כל לשון „פרוגריסיבית". ובאחת מאלו האספות היהודיות, כשנתחממו הלבבות עד לאחת, וריזולוציא מלאה „כל טוב" היתה מוכנת וקרובה להתקבל, קמתי ודברתי מה שדברתי — וקניתי לי בשעה אחת שם של „ריאקציונר". ולפי שדברים שבעל פה מסורים בידי שומעיהם ומקבלים אחרי כן, בעברם

*) נדפס ב„השלח" כרך ט"ז חוב' ד' (אייר תרס"ז). ועי' למעלה ע' 60 בהערה.

מאיש לאיש, צורה אחרת לגמרי, לכן הוכרחתי, ימים מועטים אחר זה, לפרסם גם בדפוס את „עיקרי אמונתי" על דבר יחס היהודים לתנועת השחרור הכללי במדינה זו. ואלו הם:

א) כשאזרחים ממפלגה ידועה או אומה ידועה משוללים באיזו מדינה זכיות ששאר בני המדינה נהנים מהן, הרי אלו המשוללים מרגישים צער כפול: צער העדר הזכיות כשהן לעצמן וצער העדר השווי בזכיות בינם ובין שאר האזרחים. ומן הצד המוסרי גדול הצער האחרון מן הראשון. שלילת הזכיות, אף היותר חשובות, כשהיא מקפת כל בני המדינה בלי הבדל, אין בה אף מקצת מאותו העלבון המוסרי והשפלת ערכו של אדם, הקשורים בשלילת זכיות ידועות, אפילו בלתי חשובות, ממפלגה או אומה אחת בלבד, כאלו מציאותה של זו, בלי כל יחס למעשיה, היא חטא הראוי לעונש; כאלו היו אישיה בני אדם ממין מיוחד, גרוע ושפל, הצריך שמירה יתרה מצד חקי המדינה.

ב) בין כל האומות שבמדינת רוסיא—אך אומתנו לבדה עלובה ומושפלת בערכה האנושי מצד חקי המדינה על ידי הגבלות מיוחדות. שאר האומות המשועבדות לעם המושל, אע״פ שגם הן לפעמים משוללות איזו זכיות, ביחוד לאומיות, אין בשלילה זו עלבון מוסרי, בהיות סבתה המדינית בולטת ביותר, והכל מכירים בה, שאין מגמתה להשפיל ערך האדם, אלא להחליש כח העם, במקום שכח זה נראה כסכנה לשלטון העם הראשי. הפולנים, למשל, אין להם רשות לקנות קרקעות בגליל ידוע, שהיתה ידם תקיפה בו לשעבר. אבל אין הפולני יכול להרגיש בזה עלבון כבוד האדם שבו, בהיות תכונתו המדינית של האיסור מובנת וגלויה בזה, שאותו פולני עצמו רשאי לקנות קרקעות ונהנה מכל הזכיות האזרחיות בשאר גלילות המדינה, שהאומה הפולנית אין לה עליהם תביעות מדיניות מיוחדות.

ג) אומה שמשפילים אותה — אותה לבדה! — באופן מלעיב כזה, אם אך חי בלב אישיה רגש הכבוד האנושי בכל תקפו, תרגיש בהכרח קודם כל ויותר מכל צער אותו העלבון המיוחד, הקשור במצבה המיוחד. וטבע הענין מחייב, שהאֶינֶרגיא של ההתמרמרות הפנימית, וממילא גם התגלותה החיצונית, תהא בעיקרה פונה לצד זה, ובשביל כך לא תוכל להתגלות, ביחס לשאר צדדי החיים המדיניים, המשותפים לכל האזרחים, באותה מדה שהיא מתפרצת אצל אלו האחרונים, שאין להם אלא הצער של קושי השעבוד הכללי בלבד.

ד) ואם בפועל רואים אנו להפך, שהיהודים קופצים בראש התנועה המדינית הכללית ויותר מכל שאר האומות המשועבדות הם מרעישים עולם

על השעבוד הכללי, ועם זה מבליעים בנעימה את המצב המיוחד של אומתם ומשתדלים להקטין ערכו המוסרי, כאלו אין כאן אלא „פרט אחד קטן" מן הכלל כלו של מצב המדינה, — הרי החזיון הזה מעיד עלינו, בני הגלות, שרגש הכבוד האנושי פגום בלבנו ואין אנו מוכשרים להרגיש חרפתנו כבני אדם בריאים.

ה) שמא תאמר: אין זו אלא „טקטיקא" פקחית לתועליות מעשיות? — אין הדבר כן, לא ביחס לתנועה הכללית ולא ביחס למצבנו הפרטי. — ביחס לתנועה הכללית אין ספק, שהפסדה של טקטיקא כזו מצדנו גדול משכרה. קשה להגיד, כמה טפות מוסיפים היהודים באמת בים הגדול והסוער של התנועה הכללית, אבל זה גלוי וברור, שהטפות האלה, כשהן יורדות בקולי קולות, נותנות לכל ה„ים" צבע מיוחד — צבע „יהודי" — שסגלתו להשקיט שאון הגלים. הכחות האפלים שבמדינה אין להם דבר רצוי למטרתם יותר מזה: להוכיח להמון העם הרוסי, שכל התנועה אין לה שורש ברוחו הוא ואינה אלא מולדת חוץ, וביחוד מולדת העם היותר שנוא ובזוי בעיניו. ונמצא, שיותר שהיהודים צועקים ומתמרמרים על שעבודו של „העם הרוסי האומלל", יותר הם מסייעים ידי מגני השעבוד הזה ומשניאים את „התנועה היהודית" על אותו ה„אומלל" עצמו שבשבילו הם עמלים.

ו) וביחס למצבנו המיוחד, טעות היא בידי החושבים, שבטול השעבוד הכללי יביא בהכרח גם לנו שווי־זכיות גמור. מצד ההגיון ודאי כך הוא הדבר: ה„חלק" כלול ב„הכל" — זה הוא מושכל ראשון. אבל בנוגע ליהודים אין חקי ההגיון שולטים ואף מושכלות ראשונים אינם נראים כתובה על הבריות. ולפיכך לא מן הנמנע הוא „פלא" כזה, שבשעה ש„הכל" כבר ימָצא בפועל, עדיין יהיה ה„חלק" היהודי חסר או לקוי. המפלגה ה„פרוגריסיבית" במדינה, שאותה אנו משמשים עכשו ולישועתה אנו מקוים, — היא ודאי לא תסכים לזה בתחלה, שהרי אין זה לפי ה„פרוגרמא", אבל בדיעבד לא תצא לריב בשביל „פרט אחד קטן". ולא עוד אלא שגם המפלגה הפרוגריסיבית שלנו, שמרבה היא כל כך להקריב חלבה ודמה על מזבח „האושר הכללי", — אפשר שתסכים לבסוף גם היא, שאך צרות עין היא, „שוביניסמוס לאומי", להשבית את השמחה הכללית באנחות עם עני ודל...

ז) והיוצא מכל זה, שאנו היהודים לא נאה לנו עכשו, לא מן הצד המוסרי ולא מן הצד המעשי, לקרוע שמים בזעקתנו על דבר השעבד הכללי במדינה, ויותר נועיל גם לעצמנו וגם לתנועה הכללית אם נצמצם עיקר מחשבותינו וכחותינו במלחמתנו הפרטית בעד שווי־זכיותינו ובטול מצבנו

המיוחד, מבלי להמתין עד שיבוא זה מאליו, כתולדה „הגיונית" מתוך „האושר הכללי" לעתיד לבוא [1].

וכי צריך אני להוסיף, שה„עיקרים" הללו — שנתפרסמו בימי התקוות הגדולות וההתלהבות הכללית, כשבעה חדשים לפני „ימי אוקטובר" — העלו עלי חרון אפם של כל אלו שה„פרוגרס" הוא מונופולין שלהם? ביחוד גדל הקצף על שאמרתי: שהנהגתנו מעידה על היות רגש הכבוד פגום בלבנו. „איך? בחורי ישראל יוצאים ליהרג על „האושר הכללי" ועומדים בשורה ראשונה של מהנה ה„פרוגרס" — והלז מעיז לאמור שרגש הכבוד פגום בלבם! וכי אפשר לבעלי נפש פגומה להראות גבורה כזו?"

— אפשר! — עניתי על זה. דרכו של עבד לרוץ עם מרכבת האדון, אחת היא אם אחר המרכבה או לפניה. ומוכשר הוא העבד גם למעשי גבורה ומסירת נפש לטובתו והנאתו של האדון, שלא על מנת לקבל פרס לעצמו, אלא רק משום שהמעשה רצוי לאדונו. עבד כזה נשמר זכרונו בהיסטוריא הרוסית, והוא — ווסילי שיבַנוב, עבדו של הנסיך קורבסקי, זה שברח מארץ מולדתו מפני חמת איוַן האיום, ובצמאונו לנקמה שלח למלכו ביד עבדו זה מכתב מלא מרורות, וגם האדון גם העבד ידעו שניהם, שענוים קשים ומות אכזרי נכונים לשליח זה, ובכל זאת הלך העבד ועשה שליחותו וסבל ענוייו בדממה ואומץ לב נפלא. המשורר הרוסי אלכסיי טולסטוי הקדיש למאורע זה שיר יפה, ואנו קוראים ומתפלאים על גבורת העבד לא פחות משהתפלא עליה המלך איוון עצמו, אבל יחד עם זה אנו מרגישים, שלא צדק המלך בקראו אליו: „לא עבד הנך!" כי באמת הגבורה הזאת — גבורת עבד היא, השואב כחו לא מתוך רוח רוממה וחפשית, שמגשימה את רצונה בפעולה, אלא מתוך הכרתו, שעושה הוא רצון רבו, אשר לו משועבד הוא „בכל נפשו — אפילו הוא נוטל את נפשו". דרשו נא מאת אנשים כשיבנוב, שימסרו נפשם בגבורה כזו על כבוד עצמם וכבוד חבריהם, ותראו מיד, שבמקום שאין יד האדון באמצע נסתם מעין גבורתם ונהפך הגבור לעבד פשוט...

אפשר לפקפק מעט במציאותה של „הפסיכולוגיא הפרולטרית", שמרבים כל כך לדבר עליה בימינו. שהרי מעשים בכל יום, כשבעל „פסיכולוגיא" זו השעה משחקת לו ונעשה בעל נכסים, הוא משתחרר בנקל מכל התכונות הנפשיות של מעמדו הקודם ונהפך ל„בורגני" גמור. ומזה נראה, שאין לתכונות אלו שורש עמוק בנפש, ואינן אלא קוים קלים החקוקים בהרט פגום על שטח

---

[1]) הדברים האלה נדפסו בלשון רוסית במכה"ע Восходъ שנת 1905, גליון 11. ומסרתי כאן (וכן להלן) אך עיקר תוכן הדברים, ולא תרגומם בשלימות.

הרוח מלמעלה ונמחקים באצבע קטנה. אבל לעמת זה קשה להכחיש מציאות „פסיכולוגיא" מיוחדת של מעמד העבדות, פסיכולוגיא היורדת עד תהומה של נפש ועוברת בירושה מדור לדור, עד שקשה להפטר ממנה אפילו בשנוי המצב. חזיון זה, שבולט ביותר בחיי היהדות המערבית, נראה כבר גם בקרבנו בארץ הזאת. את החירות החיצונית אמנם לא השגנו עוד, אבל חיינו הפנימיים ורגשות רוחנו הלא נשתנו הרבה מאד מימי ה„משכילים" של אמצע המאה שעברה ועד עתה, ואך דבר אחד עומד וקיים בלי שנוי: גם „גבורי החירות" שבימינו, כ„גבורי ההשכלה" לשעבר, בכל היותם מוכנים למסור נפשם על ה„אידיאל", אי אפשר להם בלי „אדון" מן החוץ, שאליו נושאים עיניהם ועל מזבחו מביאים קרבנותיהם. ההבדל אינו אלא זה: שבדור ההשכלה היה ה„אדון" לבוש בגדי שרד ועובד עבודת הממשלה, ועתה הוא לבוש מעיל גם ועובד בבתי חרושת. אדון באדון נתחלף, אבל העבד נשאר כשהיה [1] ...

וימים מועטים אחר שנדפסו דברים אלו היתה בעיר הבירה אספה של האגודה „להשגת זכיות שלימות", שהשתתפתי בה גם אני. אז עמדה על הפרק שאלת הבחירות לה„דומא" הראשונה ונפסקה הלכה, שאסור ליהודים בכל מקום לכרות ברית בענין הבחירות עם איזו כתה שאינה „שמאלית" לפחות במדה של מפלגת „ק"ד", ואפילו אם לפי תנאי המקום ברית כזו דרושה לעניני היהודים עצמם, אין בכך כלום: יקפחו היהודים את עניניהם ואל יחטאו לה„פרוגרס". ואחר כל האמור עד כה, מובן הדבר מאליו, שבמשא ומתן שקדם לפסק דין זה חויתי דעתי להפך, שעניני עמנו קודמים ושמחויבים היהודים במקומותיהם לכוין מעשיהם בענין הבחירות לצרכי עמם, הכל לפי תנאי המקום, מבלי לעיין תחלה בשלחן־ערוך של ק"ד. ואע"פ שנדחתה דעה זו ונצח ה„פרוגרס", בכל זאת לא יכלו הפרוגריסיסטים שלנו לסלוח לעוני זה והעמידוני לדין לפני דעת הקהל [2]). „כתב האשמה" היה ארוך, וכמעט שעשוני לשותפו של „עמלק". אבל פוסח אני על הפרטים, שכבר עבר זמנם, ואיני מזכיר כאן אלא האשמה היסודית: כי בגדתי באידיאל של „הצדק", שכל כך הרביתי לדבר עליו לפנים, והריני מחזיק עכשו ב„פוליטיקא של חנונים", שאין לבם אלא לשכרם הם, והאידיאל שלי הוא: „עורי קרוב לבשרי מעור אחרים". שאלמלא כן, איך יעיזו על הדעת, שבשביל תועלת עמם יתנו יהודים ידם אפילו לשעה קלה לאנשים שאינם „דימוקרטים" כשרים? [3]).

---

[1]) שם, שנת 1906 גליון 4. — [2]) שם, שנה הנ"ל, גליון 9.

[3]) כידוע, התירו „פרוגריסיסטים" את הדבר בבחירות השניות, כשראו בזה תועלת למפלגתם (בפלך ווֹאלין).

ולא אכחד, כי כבר אז היו לי הוכוחים האלו לזרא, אחר כי גלוי היה הדבר, ש„אמתיות" ממין זה קשות לאזנם של בני הדור כמחט בבשר החי, ואי אפשר להם, לפי מצב נפשם, לראות את הדברים כמו שהם. ובכל זאת נסיתי עוד הפעם לחזור על ה„אמתיות" הישנות ולברר לבעלי דיני, שאם בשם „הצדק" הם באים לתבוע, הרי אנו התובעים היותר גדולים. לפי שהעול הנעשה לנו היהודים הוא, לפי תכונתו, החטא היותר גדול נגד הצדק, שלא נעשה כמהו במדינה ביחס לשום אומה אחרת. ואלו היו הדימוקרטים הרוסיים מכל המינים מלאים באמת רוח הצדק הכללי, שאין לפניו משא פנים, היו הם עצמם צריכים להודות, שבטול העול ביחס אלינו צריך לתפוס מקום בראש כל התביעות, לא רק מצדנו, הנוגעים בדבר, אלא מצד כל רודפי צדק בלי הבדל, בהיות העול הזה מתנגד, יותר מכל השאר, למושג הצדק במובנו היותר פשוט. עלבון הצדק נמדד לא לפי רבוי הנפעלים, אלא לפי איכות הפעולה. עוות הדין ביחס לאיש אחד — דרייפוס — כשנראה בו עלבון הצדק באופן בולט ביותר, הרעיש את כל העולם יותר הרבה מהמון מעשי־עול בלתי בולטים כל כך, אע"פ שאלו נוגעים לרבבות בני אדם. ואם „רודפי צדק" שברוסיא, גם ה„משמאילים שבשמאילים", אינם עושים כן, הרי הסבה גלויה לכל מי שעיניו פקוחות: „עורם קרוב לבשרם יותר". אבל אם אנו בעצמנו עונים אמן אחריהם ומקדימים „עורם" ל„עורנו" בשם הצדק — הרי זה „מוסר עבדים" במובן פשוט ואמתי יותר מזה של ניטשה. מפני שבעבדותנו אבד לנו רגש הכבוד והצדק של אנשים בריאים, ובזוים אנו לא רק בעיני אחרים, אלא גם בעיני עצמנו, עד שגם מלחמת הצדק חשובה לנו רק כשהיא מתיחסת לאיזה עם או מפלגה זולתנו, וערכה נופל בעינינו, כשמכוונת היא נגד העול, ואפילו היותר גס, שנעשה רק לעמנו לבדו. כל דם שבעולם נראה לנו סומק טפי מדמא דידן!.. [1]).

ואך שנה כלתה עתה משנאמרו הדברים הללו, אבל — שנה עשירה במאורעות חיצוניים ופנימיים.

מבחוץ — הבחירות לה„דומא" השניה. כמעט בכל תחום המושב, ששם „גבורי ישראל" עושים את ה„ריבולוציא", נבחרו צירים „מימינים". בפנים הארץ לא הועילו כל התחבולות להטות את האכרים לצד ימין ולהביאם בברית עם צורריהם האצילים, אבל בתחום המושב די היה להם להכהגים והאצילים להראות להאכרים את „היהודי" העומד כאן מצד שמאל — ומיד היתה להם

---

[1]) שם, שנה תנ"ל, גליון 11.

ה„ריבולוציא״ לתועבה, ונשכחו הנגודים האיקונומיים (למרות המטריאליסמוס ההיסטורי!), ו„מדין ומואב עשו שלום ביניהם״... וכי יש לך ראיה ברורה מזו, כמה גדולה התועלת שמביאים היהודים לתנועת השחרור הכללי על ידי השתתפותם בה במדה מרובה כל כך? — ובכל המדינה כולה, למרות נצחונן הכללי של המפלגות השמאליות, נבחרו אך שלשה צירים יהודים, וגם אלו לא בתור צירים של היהודים, אלא בתור חברי אותן המפלגות, שיהודים הם במקרה. אפילו בגליל קיוב, שמאות אלפי יהודים דרים בו, לא ראו הדימוקרטים (שנצחו שם) חובה לעצמם להניח להיהודים אף מקום אחד. וכי יש לך ראיה ברורה מזו, כמה גדול כחו של „הצדק״ בפוליטיקא הדימוקרטית, כשאין „העור קרוב לבשרה״? — ושמועה עוברת עתה בין הקרובים להעומדים מאחורי הפרגוד״ — והיא מכצבצת ועולה כבר לפעמים גם בין השורות ה„דימוקרטיות״ של כתבי־עתנו — שאם תעלה סוף סוף שאלת שווי־זכיותינו על שולחן ה„דומא״, אפשר שיחליטו לפתרה במנין־חשאין, ואז אין שום בטחון, שרוב האכרים, אפילו היושבים מצד שמאל, לא יאמרו בחשאי „לאו״. וכי יש לך ראיה ברורה מזו, כמה גדולה תקותנו על ה„אכסיומא״, ש„החלק״ כלול ב„הכל״? —

ומבפנים — נתאספו הציוניים בהלסינגפורס ותקנו את... רוסיא בפרוגרמא דימוקרטית מן המובחר, שהטילוה חובה על כל הציוניים שבמדינה. ובפטרבורג נתחברו ה„לאומיים״ למפלגה מיוחדת והעמידו את לאומיותנו על הפרוגרמא הדימוקרטית של „ק״ד״, כבית וַעֲלִיָה על גבו. מי שאינו איפוא דימוקרט רוסי על פי נוסח הלסינגפורס — אינו ציוני, ומי שאינו דימוקרט רוסי על פי נוסח פטרבורג — אינו לאומי. לא חסר עוד אלא שיתאספו גם הרבנים בקובנא ויחברו אף הם פרוגרמא מדינית „כשרה״ ויכריזו עליה בבתי כנסיות, שמי שאינו מודה בה — אינו יהודי כל עיקר...

והיחידים הבודדים, שיהדותם הלאומית והציונית היא להם עולם מלא בפני עצמו, העומד על מכונו ואינו תלוי באויר המתחלף של פוליטיקא בת יומה, — הם מביטים בדממה אל אחיהם הנשאים ב„סערה״, אך לידי יאוש אינם באים. לפי שזקנה אחת פקחית עמהם והיסטוריא שמה, והיא מנהמת אותם ואומרת: „גם זה יעבור. סערת היום נשאתם — וסופת מחר תשיבם״. . [1]).

---

[1]) [כידוע, הראו החיים עצמם אחרי כן צדקת ההשקפות המבוארות בזה, והגיע הדבר לידי כך, שבראשית שנת 1909 לא יכלו עוד ה„חברים״ הרוסיים להצפין מה שבלבם, ואחדים מראשי תנועת השחרור התחילו להתאונן בגלוי על שהיהודים נכנסו בעובי הקורה יותר מדי „ובצעקנותם והתראותם״ היתרה הוסיפו כח „לסטרא אחרא״].

ד.*)
„סימן־השאלה".

„השלח" הגיע לחוברת המאה!

ובשעת יציאתה של חוברת זו יושב אני הרחק ממקום המעשה, הרחק מן החבורה הספרותית הקטנה שעדיין „השלח" הוא לה לפה, — ועל לבי עולים זכרונות מימי „השלח" הראשונים, ימי „חבלי לידה" שלו, כשהיה אך עומד להבראות על ידי, ואני בעצמי לא ידעתי עדיין, בריה זו מה תהא עליה ואם „מה שאני עושה עתיד להיות אותו דבר שדרוש להעשות", והרהורים רעים היו מענים את נפשי יומם וגוזלים שנתי בלילות...

אבל סוף סוף, אחר מלחמה פנימית קשה, ערכתי והוצאתי את החוברת הראשונה וגם „פתיחה" נתתי בראשה, פתיחה שכל עמלי לא עמד לי לכתבה בסגנון של „שלות־הרוח", ושלא ברצוני נראו בה כה וכה עקבות אותם ה„הרהורים", שלא יכלתי להצפינם.

„כבר נלאינו — כתבתי אז בפתיחתי — להתרגש ולהתלהב והננו רוצים גם לדעת ולהבין. סימן־השאלה הגדול, אשר נראה על פני היהדות בשני הדורות שלפנינו ואשר הסתתר אחרי כן בעב הענן, הוזר ונגלה מעט מעט מתוך הערפל, ופחדו מפיג שכרון רגשותינו ומכריחנו להתבונן בעינים פקוחות ובדעה צלולה על כל פרטיו: מה היא עצמותנו הלאומית ההיסטורית, שבשבילה או בסבתה אנו נלחמים עם כל היקום זה אלפי שנה? מה הם חיינו ההוים בכל ארצות פזורינו, באיזו מדה חיינו הם באמת ובמה הם צריכים וסובלים תקון? ועל הכל ומתוך הכל — שאלת העתיד: אם, איך ומתי נגיע אל ה„חוף" המקווה, למרות השטף העז הקורע אותנו איברים איברים ונושאם אחד אחד לים הגדול?"

לבקש פתרונים לכל השאלות הגדולות האלה, „המתחלקות כל אחת להמון שאלות פרטיות", „ולקרבנו יותר ויותר אל התכלית הנרצה: לדעת את עצמנו, להבין את חיינו ולכונן עתידותינו בתבונה" — זו היתה „תעודת השלח" ביום הבראו[1]).

---

*) נדפס ב„השלח" כרך י"ז חוב' ד'. (חשון תרס"ח), שהיתה חוברת המאה של מכ"ע זה.

[1]) עי' עפ"ד חלק שני, עי' 3, 8.

ואיש לא יָדע עוד אז, שבאותה שעה כבר היתה הולכת ונרקמת בריה חדשה בעמקי חיינו, שעתידה היתה בקרוב „להחזיר עטרה ליושנה", להגביר את ההתרגשות וההתלהבות על הדעת והתבונה במדה שלא היתה כמוה בזמננו. בטרם הוציא „השלח" את שנתו הראשונה יצאה בריה זו לאויר העולם בבזיליא — ו„סימן־השאלה הגדול" חזר ונתכסה ענן כבד, ענן של דמיונות והזיות, ולא נשאר מקום עוד לדגל הדעת, אשר הרים „השלח" בתוך המחנה הגדול של „שכורי הרגש".

מני אז עברו עשר שנים. והכל יודעים, כמה קשה היתה מלחמת־קיומו של „השלח" כל אותן השנים; גלה מעיר לעיר, עבר מעורך לעורך, נפל וקם, נפל וקם, — ואחר כל אלה עודנו חי, ובעת רעה זו, כשהספרות העתית בלשוננו כמעט עברה ובטלה, הגיע „השלח" לחוברת המאה!

במה זכה להאריך ימים? האם באמת הצליח להתקרב למטרתו, למצוא פתרונים לחידות קיומנו הלאומי בעבר, בהוה ובעתיד, ובשביל כך נתחבב על הקהל?

את חדות קיומנו לא פתר, ועל הקהל לא נתחבב; כל ימיו היה עומד מחוץ לכל המחנות וכלם יחד צררוהו. ואף על פי כן, בכל פעם שכשל כחו וחדל לצאת זמן־מה, היו צריו נאנחים ומתגעגעים עליו ועוזרים להשיבו לתחיה...

בשביל מה?

התשובה האמתית היא, כמדומה לי, זו: לא בשביל שהצליח לבטל „סימן־השאלה", אלא בשביל שעמל תמיד לגלות „סימן־השאלה" לעיני הכל, בעת שאחרים השתדלו „להסתירו בעב הענן". הדרך הזה אמנם אינו מסֻגל לעורר אהבה בלבבות. רוצים הם בני אדם בתשעה קבין של דמיונות נעימים ולא בקב אחד של אמת מרה, ותמיד יזעף לבם על המפזרים את „העננים" החביבים עליהם. אבל יחד עם זה אינם יכולים להמלט מן ההרגשה האינסטינקטיבית, שהמפזרים הללו מביאים ברכה לעולם ויש צורך בקיומם...

ובמובן הזה יוכל „השלח" להחשב כ„זעיר־אנפין" של תקופתנו בכללה. גם היא, התקופה הזאת, עם כל שאונה והמונה, לא הצליחה למחות „סימן השאלה" על ידי תשובה מספקת, אבל הצליחה להביאו לידי גלוי באופן בולט מאד. כמעט בכל ארצות פזורנו, במזרח ובמערב, הולכים ומתפזרים עננֵי הדמיון, שהסתירו את שאלתנו הלאומית משני צדדים: הללו מזה שללו את מציאותה, והללו מזה דמו לפתרה על נקלה. עכשו אלו ואלו מבינים כבר, כמה גדולה ועמוקה השאלה וכמה קשה ורחוקה התשובה. זעיר שם, זעיר

שם נמצאים עוד אמנם „איים מאושרים", שבהם אנשים מישראל שוקטים על שמריהם, „לא למדו כלום ולא שכחו כלום", והכל אצלם „כדאשתקד". אבל אין צורך לאספקלריא מאירה בשביל לראות, שמיום ליום הם פוחתים והולכים. אפילו זקני בית־המדרש שבעיר סינסינַטי — המבצר הגדול של „אשתקד" — לא יצליחו לגרש מעליו בצעקתם את השאלה הלאומית, הדופקת על דלתיו. אפשר לגרש את פלוני ואת אלמוני, אבל אי־אפשר לגרש את הרוח, העולָה ממעמקי החיים ונדחקת ונכנסת לכל מקום דרך חורין וסדקין [1]...

הקוראים אולי שכחו כבר אותו מאורע שרמזתי עליו כאן, אבל בלבי חזר וניעור זכרונו בימים האחרונים. כידוע, התחילה לפני זמן־מה להתפשט באמיריקא מחלה מוסרית, המגלה את החיה הרעה שבאדם בכל נַוָלותה ושמה את הצדק ורעיון „האנושיות" לשחוק וקלסה. על שנאת „השחורים" — שיש לה לפחות איזו התנצלות בחיי העבר — נוספה שם עתה שנאת „הירוקים" (בני יפוניא וכינא), ובשם „הקילטורא הלבנה" עושים בני אמיריקא מעשי שוד ורצח לעיני השמש ולא יתבוששו. באלו הימים נזדמן לי לקרוא על הענין הזה מאמר נאה, המתאר את החזיון השפל כמו שהוא [2]), ומני אז איני יכול לשכוח את חכמי ישראל שבסינסינַטי. הנה אך לפני ירחים אחרים נזדעזעה אמיריקא לקול צעקתם המרה: „היהדות, היהדות בסכנה!" כי נמצאו בין כתלי בית מדרשם אנשים הכופרים בעיקר הגדול של תעודת ישראל בגולה להיות לאור גוים ולהורות לכל העולם דרכי צדק של היהדות, ותחת זה מעוררים האנשים האלה בפומבי שאלות לאומיות, כאלו היהודים הם עוד עם מיוחד ולא כנסיה של „בני־נביאים", נושאי דגל הצדק בין העמים. ולא נחה דעתם של „בני הנביאים" עד שהוציאו את המורים הלאומיים מתוך קהלם. ובכן, למי נאה היה למחות עתה נגד עלבון הצדק והשפלת ערכה של האנושיות, אם לא להם, למגיני היהדות ותעודתה באמיריקא? וכי יש לך שעת־הכושר יותר מזו להראות באמת לכל העולם, כי תעודתנו בין הגוים לא מליצה ריקה היא? — אבל חכמי סינסינטי שותקים; „היהדות" שלהם מתחבאה עם תעודתה בבית מדרשם, והמוחים נגד העָול הם — מבני אותם הגוים שצריכים הם לאורה...

הם שותקים, ואף תלמידיהם שותקים. אבל מי יודע אם בלבם של אלו האחרונים אינה מתעוררת לפעמים מחשבה זרה בעקב שתיקה זו, ואפשר שואלים הם לעצמם: הנה למדונו רבותינו, שתעודת פזורנו לבין הגוים היא

[1]) [ימים מועטים קודם שנכתב מאמר זה גורשו מביהמ"ד שבסינסינטי מורים אחרים, בשביל שחשדו בם, שמחנכים את התלמידים ברוח הלאומיות העברית].

[2]) The Racial Question on the Pacific Coast (Times, 30. November).

בשביל להמשיך פעולתם של הנביאים, והנביאים הן לא יָראו לעמוד לימין העשוקים בכל עת ובכל מקום; הם הגידו למלכים פשעם ולעמים חטאתם ולא חתו מפני כל. מדוע איפוא אנו מחשים, בראותנו דמעת עשוקים, ולא נמלא תעודת קיומנו? במה נשתנינו אנחנו מהם, אם לא בזה, שהם יָשבו בתוך עמם ובארצם הלאומית, ואנחנו הננו... „בגלות" ואין אנו רשאים לפתוח פה נגד ה„בעלים"?...

וכך בכל פינות שאנו פונים עכשיו רואים אנו את החיים עצמם הולכים ומפזרים את העננים העולים מבתי־המדרש הישנים, והשאלה הלאומית חודרת לכל פנה ומתיצבת לפני בני עמנו בכל גדלה ומוראה.

ואל תאמר: מה בצע בשאלה, כשאין עליה תשובה?

התשובה בוא תבוא, אף אם תתמהמה. כשאומה שלמה שואלת, אי אפשר שלא תשיב. —

ה'*).

„שלילת הגלות".

חוב ישן אני בא לפרוע כאן, אם כי לא פרעון שלם.

זה כשתים עשרה שנה הולך ונמשך הוכוח הספרותי בין „הציוניים", המבקשים פתרון שאלתנו הלאומית מחוץ לגבול הגלות, ובין „הלאומיים", המבקשים את הפתרון בתוך גבולה של הגלות. ובוכוח זה השתתפתי גם אני עוד בראשיתו, כשהתחיל מר דובנאָוו לפרסם את „מכתביו" הידועים על דבר היהדות, שבהם הציע ראשונה את התורה של „אבטונומיא לאומית בגולה" [1]. אז העירותי על איזו מן הטענות שיש לטעון נגד התורה הזאת [2]. וכשהוציא מר דובנאוו לפני שנתים את „מכתביו" בספר מיוחד, העתיק חלק גדול מדבריַ

---

*) נדפס „בהשלח" כרך כ' חוב' ה' (סיון תרס"ט).

[1] כשהיתה יד ה„בונד" רוממה והיה מרביץ תורתו באגרוף ובאקדח, לקח לעצמו ביד חזקה גם את העטרה הזאת: שהוא הוא שנתן לנו את התורה של „אבטונומיא לאומית" ומבית מדרשו יצאה ראשונה. עכשו, שכבר „מותר" להרהר אחר מדותיו ודבריו של ה„בונד", הגיעה השעה להחזיר עטרה זו לבעליה ולהזכיר לקהל, שהראשון אשר השמיע את התורה הזאת וגם קרא לה בשם „אבטונומיסמוס" — היה מר דובנאוו. „מכתביו" הראשונים נדפסו במכה"ע Восходъ בעת שה„בונד" לא העיז עוד אף להזכיר בשם הלאומיות היהודית בכלל, ואין צריך לאמור — „אבטונומיא לאומית".

[2] במאמרי „שלש מדרגות" („על פרשת דרכים" II, ע' 62—65).

והשיב עליהם [1]). תשובתו אמנם לא הניחה את דעתי, אבל לא עלתה בידי אז, מסבות שונות, לשוב אל הענין הזה. עתה הנה בא בעל „המכתבים" עצמו ועורר שוב מחלוקת ישנה זו [2]). והנני משתמש במקרה שבא לידי לפרוע חובי, אלא שאין בדעתי לנתח כאן תורה זו לפרטיה ולדון על כל פרט ופרט — נתוח שהיה דבר בעתו לפני שנתים, כשרבו המאמינים, שה„אבטונומיא" שלנו „לא בשמים היא", אך לא עכשו, כשהכל מכירים כבר, שאינה אלא „הלכתא למשיחא" — ולא באתי אלא לברר יותר את המושגים ולציין ביתר דיוק את הגבולים שבין הדעות המתגרות זו בזו, ואולי נמצא אז, שבאמת אין ההבדל ביניהן גדול כל כך, כמו שנראה בהשקפה ראשונה.

אחד מראשי המושגים, שנולדו מתוך הוכוח הזה, הוא — „שלילת הגלות". וכבר היה הדבר ל„מושכל ראשון" בין „הלאומיים", שמי שאינו מודה בתורת האבטונומיא, הרי הוא מ„משוללי הגלות". אבל מושג זה עדיין צריך ביאור. אנו יכולים להתיחס בשלילה לאיזה דבר בשני פנים: אם בשלילה סובייקטיבית או בשלילה אובייקטיבית. אם אנו אומרים: דבר פלוני אינו נראה לנו ואין אנו רוצים בו — הרי זו שלילה סובייקטיבית, שאינה נוגעת בעצמותו של הדבר, אלא רק בפעולתו על רגשותינו ורצוננו. ואם אנו אומרים: דבר פלוני אין מציאותו אפשרית, — הרי זו שלילה אובייקטיבית, שבאה מתוך ההסתכלות בטבע הדברים מצד עצמם, בלי יחס לחפץ לבנו אנו.

כשאנו מדברים איפוא על „שלילת הגלות", צריך לזכור קודם כל, שבמובן סובייקטיבי כל ישראל הם „משוללי הגלות"; כלם — חוץ מיחידים המוציאים עצמם מן הכלל — מכירים ברוע המצב של „כבשה בין הזאבים" וכולם היו רוצים בבטול המצב הזה, אלו היה הדבר אפשר. אף אלו שרגילים לדרוש בשבח הגלות ואומרים תמיד: „צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שפזרם לבין האומות", — אף הם אינם עושים כן אלא מפני שלפי טבעם הם מבעלי „גם זו לטובה", אנשים חלשי־לב, שיראים להביט ישר בפני הרע ומרגישים צורך להראות לו פנים שוחקות ולחשבו לטובה, כל זמן שאין בכחם לבטלו. אבל אלו היום או מחר בא משיח — המשיח האמתי — לקבץ נדחינו, היו אף הם, הדרשנים הללו, רצים אחריו „בטקלם ובתרמילם"...

ובכן, „שלילת הגלות", שהיתה ל„מלה" בפי הכתות המתנגדות זו לזו, פירושה בהכרח — שלילה אובייקטיבית, זו שכופרת באפשרות קיומנו

---

[1]) מכתבים על דבר היהדות הישנה והחדשה (בלשון רוסית), פטרבורג 1907, ע' 197—208.

[2]) במכה"ע „העולם העברי" (בלשון רוסית), יאנואר 1909, ע' 47—49.

הלאומי בגולה בדורות הבאים, אחר שנהרסה ה„חומה" הרוחנית, שהיתה למחסה לאבותינו בדורות שעברו, ואין לנו מפלט עוד מזרם הקולטורות הנכריות אשר מסביב לנו, זרם השוטף את תכונותינו הלאומיות ובולע את קנינינו הלאומיים ומקרב ככה לאט לאט את קץ קיומנו בתור עם.

„משוללי הגלות" במובן זה נמצאים באמת בתוכנו, אך לא מפלגה אחת הם, כי אם שתי מפלגות הרחוקות זו מזו מן הקצה אל הקצה, לפי התולדה שמוציאה כל אחת מתוך אותה השלילה. זאת אומרת: אם הדבר כן, הרי אין תקומה עוד לישראל וסופו כליה, ומוטב שנקרב את הקץ בידינו משנשב ונמתין עד שיבוא מאליו אחר יסורים קשים של גסיסה ארוכה. מי שיכול להטמע בגוים מיד — אשריהו, ומי שאינו יכול, ישתדל שיהיו בניו יכולים... וזאת אומרת: אם הדבר כן, הרי אנו מחויבים לשים קץ לגלותנו בטרם תשים היא קץ לקיומנו, ובשביל שנוכל להתקיים גם לעתיד, עלינו לכנס פזורינו לארץ אבותינו (או — מוסיף חלק ידוע ממפלגה זו — לאיזו ארץ אחרת מיוחדת לנו), ששם, אבל רק שם, נוכל להמשיך קיומנו הלאומי. מי שיכול ורוצה להטמע בגוים — ישאר באשר הוא, ו„מי שאינו יכול או אינו רוצה להטמע" — ילך ל„מדינת היהודים".

אבל המפלגות האלה גם שתיהן נשארו עד היום אך מפלגות, ולא עלתה בידן לעשות „שלילת־הגלות", עם תולדתה האחת או האחרת, לקנין העם בכללו. במעמקי רוח העם פגשו שתיהן התנגדות עצומה מצד „שומר ישראל", אשר „לא ינום ולא יישן": — מצד חפץ־הקיום הלאומי, הפועל שלא מדעת. אין צריך לאמור אותה המפלגה השוללת את הגלות ואת הקיום כאחד, אלא אף זו ששוללת את הגלות בשביל לחייב את הקיום לא יכלה להשיג הסכמתו של חפץ־הקיום שבלב האומה, מפני שאין מדרכו של זה להסכים לקיום „על תנאי" — שמא לא יְמֻלא התנאי. עם ישראל בכללו עודנו מרגיש בקרבו רצון וכח לחיות בכל אופן, בלי שום „על מנת", ועל כן אין האינסטינקט הטבעי מניח לו לקבל דעה כזו, שאומרת לו: „רצונך לחיות? צא מתוך הגלות!" שלא מדעת הוא מרגיש, שהרי זה „תנאי כפול" ושקבלת מחציתו הראשונה של התנאי גוררת אחריה גם קבלת המחצית השניה: „אם לא יצליח הנסיון לצאת מתוך הגלות, מות תמות", — והוא חפץ חיים...

וכה נשאר העם — מלבד שתי אלו המפלגות הקיצוניות — באמונתו הישנה שהחזיק בה בכל הדורות: שלילת הגלות במובן הסובייקטיבי, וחיוב הגלות במובן האוביקטיבי. הגלות היא ענין רע ומר מאד, אבל לחיות אנו צריכים ויכולים גם בגלות, עם כל רעתה ומרירותה. היציאה מן הגלות היתה

ותהיה תמיד תקוה לאומית מזהירה „לאחרית הימים", אבל זמנו של ה„קץ" הוא „סוד אלוה" צפון ונעלם, ואין קיומנו הלאומי תלוי בו.

ואולם בזה עוד לא הגענו לסופה של השאלה הלאומית בגלות; אדרבא, חיוב הגלוה במובן זה הוא הוא שמעורר את השאלה ביתר עז. מי שהולך למות אינו דואג הרבה לצרכי החיים בימיו האחרונים, ומי שיוצא לדרך רחוקה אינו מקפיד על הערבוביא שבדירת־ארעי שלו לפני צאתו. אבל אם מאמין העם, שהוא צריך ויכול לחיות בגלות גם לעתיד, מיד מתעוררת השאלה: איך לחיות? אופן החיים בגלות אינו צריך ואינו יכול להשאר תמיד בלי שנוי. אותו חפץ־הקיום, שמביא את עמנו להאמין באפשרות קיומו הלאומי בגלות, הוא עצמו מביאהו כמו כן לבקש ולמצוא בכל תקופה את הדרכים היותר נאותים לשמירת לאומיותו והתפתחותה, בהסכם עם תנאי החיים הסובבים אותו, והוא הוא שעומד על המשמר תמיד „להקדים רפואה למכה", שבטרם תפיל ה„חומה" האחת לפני ה„אויב", תהא כבר חומה אחרת מוכנת ועומדת מבפנים, כמו שהיו אבותינו בונים חומה לפנים מחומה מסביב לירושלים בפולמוס של טיטוס. ובכן עומדת לפנינו השאלה הגדולה: איזו היא החומה החדשה, שתוכל להיות למחסה לחיינו הלאומיים בגולה לעתיד, תחת החומה הישנה, הנופלת והולכת לעינינו, ורק סמויי־עינים אינם מרגישים עדיין בנפילתה?

והנה באים „הלאומיים" ומשיבים: אבטונומיא לאומית!

הכונה הכלולה בשתי המלות האלו כבר ידועה לכל מתוך המון המאמרים שנכתבו על זה בשנים האחרונות, ועל כן אין מן הצורך לחזור ולפרש כאן את הפרטים. אבל ביסודו של דבר נשארה, כמדומה לי, קרן זוית אפלה, המביאה לידי בלבול הדעות.

כשאיזה רעיון מוצע לפנינו בתור תשובה על שאלה העומדת על הפרק, הרי אנו דנים עליו לא מצד ערכו כשהוא לעצמו בלבד, אלא קודם כל — מצד יחוסו לאותה השאלה שהוא בא להשיב עליה. פעמים שהרעיון מצד עצמו רצוי ומקובל, אלא שאין ביכלתו להסיר את הקושי שבשאלה הנדונה, ואז אנו אומרים: „רעיון פלוני אין לו שום ערך", כלומר, אין בו כדי להניח דעתנו ביחס אל השאלה המעסקת אותנו באותה שעה.

וכדי שנוכל לשפוט על טיבה של ה„אבטונומיא" בתור תשובה לשאלת קיומנו הלאומי בגלות, צריך להגביל תחלה את היקפה של השאלה עצמה. לפי שבאמת, כשאנו מקשיבים אל הוכוחים הנשמעים בשאלה זו, יכולים אנו להבחין בין שני „זרמים", השוטפים זה בצד זה ולא הכל מרגישים בהבדל שביניהם. כל העוסקים בשאלה זו מדברים על הצורך למצוא דרך

חדשה, שנוכל לחיות חיים לאומיים מיוחדים גם בעתיד, כמו שחיו אבותינו בעבר. אבל לכשתרד לסוף כונתם, אתה מוצא, שיש מהם המבקשים באמת דרך לחיים לאומיים שלמים, כמו שהיו אבותינו חיים בין חומות הגטו, ויש מהם שבעמקי לבם כבר נואשו ממצוא דרך לחיים לאומיים שלמים מחוץ לחומות הגטו, וכל השאלה היא בעיניהם רק זו: מה נעשה בשביל שיתפתחו חיינו הלאומיים, לפחות, עד הגבול האחרון של האפשרות, ולא יהיו לקוים וחסרים יתר על המדה ההכרחית? כשבאים איפוא ואומרים לנו: „אבטונומיא — זו היא התשובה!" אנו חוזרים ושואלים: תשובה באיזו מדה? שהרי אין אנו יודעים, אם המשיבים מעמידים את השאלה בכל היקפה ורואים באבטונומיא תשובה מספקת, שעתידה לעשות חיינו הלאומיים בגולה מלאים ושלמים באמת, או שיוצאים הם מתוך ההנחה, שחיים לאומיים שלמים אין מקומם אלא בגטו מיוחד, ועכשו, שיצאנו מן הגטו על מנת שלא לחזור, עלינו להסתפק במה שאפשר להשיג, והגבול האחרון של האפשרות הוא — אבטונומיא לאומית.

בירורו של דבר זה אין אנו מוצאים אצל בעלי האבטונומיא. מר דובנאָוו עצמו פעמים שהוא מדבר בסגנון המביא להאמין, שהוא חושב את האבטונומיא למקור חיים שלמים ורואה בה את ה„סינתיסים" הגמור של היסוד האנושי והלאומי בחיינו, ופעמים שהוא נזהר בלשונו ומשתמש במבטאים של „צמצום", מעין: „בגבול האפשרות", „עד כמה שאפשר", וכיוצא בהם. אבל דומה אני, שהספק הזה יתברר מאליו, כשנזכור את המובן האמתי של המושג „חיים לאומיים שלמים".

ומובנו של מושג זה, כידוע, כך הוא:

מצד אחד — ההתפתחות השלמה של כחות היצירה שבאומה בקולטורא לאומית מיוחדת לה, לפי רוחה, ומצד אחר — החנוך השלם של אישי האומה ב„אוירה" של קולטורא לאומית זו, שתהא חודרת לעמקי נשמתם ותשכלל צורתם הרוחנית על פי דרכה, עד שיהיה חותמה ניכר בכל ארחות חייהם האישיים והחברתיים. שני אלה הצדדים של החיים הלאומיים — התפתחות הקולטורא הלאומית וחנוך העם ברוחה — אע"פ שלא תמיד מצב אחד לשניהם ויש לפעמים שזה עולה וזה יורד, אבל בכלל הם תלוים זה בזה ואי אפשר לאחד בלי עזרת חברו. אם אישי האומה אינם מלאים רוחה של הקולטורא הלאומית, התפתחותה של זו סופה להפסק, וכחות היצירה שבאומה נבול יבלו או יתפזרו לכל „רוח". ולהפך, אם כחות היצירה שבאומה אינם משמשים להתפתחותה של הקולטורא הלאומית עד כדי צרכה, החנוך

הלאומי של הקטנים ושל הגדולים נעשה צר ומצומצם, צנורות השפעתו מסתתמים והולכים, ורבים מאישי העם פונים למלאות ספוקם הקולטורי מחוץ לגבול עמם וצורתם הרוחנית מאבדת מעט מעט את „החותם הלאומי".

ובשביל שתחיה אומה חיים לאומיים שלמים, צריכה היא שני דברים: יכולת ורצון, או בלשון אחרת: יכולת חיצונית ויכולת פנימית. ה„סביבה" שהיא שרויה בה — כלומר, סכום כל התנאים המדיניים, האיקונומיים, החברתיים והמוסריים — היא הנותנת לאומה זו את היכולת החיצונית לפתח את הקולטורא שלה ולחנך את בניה ברוחה, והיא היא שבוראה כמו כן בקרב האומה מבפנים אותו המצב הפסיכולוגי, שמתוכו יוצא, כתולדה מוכרחת, הרצון הלאומי לשמור מכל משמר את הקולטורא הלאומית, לחיות ברוחה ולעבוד עבודתה בלי הרף. ואל תהא היכולת הפנימית קלה בעינינו. אלו המאמינים ב„בחירה חפשית", שכל אדם וכל עם יכול לנהל רצונו בדרך טובה, מבלי היות תלוי כלל בתנאים שמחוץ לרצון, — הם ודאי לא יראו כל מכשול מצד זה, וכשיוסרו המכשולים החיצוניים מצד חוקי המדינה, יפנו אל העם ויקראו בקול: „שמע ישראל, הנה לך פרוגרמא של חיים לאומיים, והנה לך „רשיון" לחיות על פי הפרוגרמא, לכשתרצה — והכל שריר וקיים. ואם אינך רוצה, הרי אתה מתחייב בנפשך, ואנחנו והפרוגרמא נקיים"... ואולם אע"פ שמר דובנאָוו מתנה עמנו באמת פעמים רבות, שהישועה תבוא על ידי האבטונומיא רק על מנת שנגביר רצוננו להשתמש כראוי בזכיות הנתונות לנו, וא'נו משיב על השאלה: אם בני בלבד הדבר תלוי, לרצות או שלא לרצות, — אעפ"כ חושב אני, שגם הוא וגם יתר בעלי האבטונומיא, המדברים תמיד בשם „המדע", לא יחפצו לבסס את האבטונומיא הלאומית שלנו על יסוד „האבטונומיא המיטאפיסית" של הרצון, ובוודאי כונתם לאמור, ש„הגברת הרצון" הדרושה תהיה אז אצלנו דבר טבעי, היוצא מאליו מתוך מצבנו החיצוני והפנימי, כמו שכך הוא אצל עמים אחרים.

כללו של דבר, אבטונומיא לאומית בתור תשובה שלמה ומספקת צריכה להבטיח, שתעמיד את עמנו — היושב בתוך עמים רבים ושונים, מפוזר בערים, זעיר שם, זעיר שם, כטפות טפות בים הגדול — בתנאי התפתחות נורמליים; שתתן לו היכולת, וגם תגביר בו את הרצון, לפתח כחות היצירה שבו בכל מלואם ולהגשימם בקולטורא הלאומית המיוחדת לו, ועם זה — לחנך כל בניו, מן השדרות החברתיות התחתונות ועד העליונות, על ברכי הקולטורא שלו ולתת להם גם לכשיגדלו מזון רוחני מספיק ושדה־עבודה

רחבי־ידים בגבול עמם, עד שלא יהיה להם לא צורך ולא רצון לעבור את גבולו...

ואפשר אמנם, שכך מאמינים באמת בעלי האבטונומיא מבית המדרש הז׳רגוני, הללו שהקולטורא הלאומית היא להם הספרות הז׳רגונית, והחנוך הלאומי — הדבור הז׳רגוני, והאידיאל הלאומי — מדרגת העם הליטאי או הסלובאקי ודומיהם מן העמים, שלא הביאו עדיין אף לבֵנה אחת קטנה לבנין הקולטורא האנושית הכללית [1]). „לאומיים" כאלה, אם הם רואים את הישועה השלמה בהשגת האבטונומיא, עוד נוכל להבינם פחות או יותר. אבל הלאומיים העומדים על הבסיס ההיסטורי, שהעתיד הלאומי הוא בעיניהם המשך העבר, והעבר הלאומי הם מונים מיציאת מצרים, ולא משהתחילו לכתוב ספורים ודרָמות בז׳רגון, — הם אי אפשר שתנוח דעתם בעתיד לאומי שיבייש את העבר הגדול, ואי אפשר על כן שלא יכירו, כי שדה־עבודה של „אמה על אמה", שהיה מספיק אולי לראשית התפתחותו של גוי מאתמול „דלית ליה מגרמיה כלום", אינו יכול להספיק לכל צרכיו הקולטוריים של „העם הנצחי", המסובל בקנינים לאומיים מימי עולם ובכחות של יצירה מרובים, שפורצים ועוברים את גבולו מאפס מקום... ובהיות דברַי פה מכוונים אך אל הלאומיים האלה, איני חושב לאפשר ליחס להם דעה כזו, שבטולה גלוי יותר מדַי, עד שיאמרו לנו מפורש: „כן, אנו מאמינים, שיגדל כח האבטונומיא לעשות כל הפלאות האלה". וכל זמן שלא אמרו זאת בפה מלא, אין מן הצורך להתוכח עמהם בפרטות על אפשרות הדבר, שלא נהיה „כמִתפרצים לתוך פתח פתוח" [2]).

---

[1]) מבקש אני סליחה על השתמשי במלת „ז׳רגון", אע״פ שכבר נמנו וגמרו לגנוז מלה זו ולאמור במקומה „יהודית". אנו הכותבים עברית אין אנו יכולים לעשות כן, מפני שני דברים: ראשונה מפני שיש לנו קוראים בארצות רחוקות, החושבים עצמם גם הם ל„יהודים", אע״פ שלא ידעו הם ואבותיהם את ה„יהודית" הזאת. ושנית, מפני שיש לנו „יהודית" אחרת, שקנתה לה שם זה בזמן שלא ידעו עוד אבותינו את הגרמנים ולשונם (מלכים ב׳, י״ח, כ״ו; נחמיה, י״ג, כ״ד).

[2]) במאמרי שהזכרתי למעלה טפלתי יותר בפרטי הענין, ובין שאר דברים אמרתי, שגם במצב של אבטונומיא, כשעמים שונים יושבים זה בתוך זה בערבוביא, יש שאי אפשר להספיק צרכיהם של כולם יחד, ומכיון שבמקרים כאלה אחד מהם מוכרח לדחות צרכיו מפני צרכי חברו, הרי הדבר מובן, שהעם־המועט נדחה מפני העם־הרוב, ולא להפך. על זה משיב מר דובנאוו במקום הנזכר, שהעם־המועט אינו מחויב כלל להכנע מפני העם־הרוב ויש לו הזכות להגן על רוחו הלאומי נגד רצון הרוב וכו׳. ותמהני, שלא שם לבו, כי דברי אמורים במקרים שאי אפשר לשני מיני הצרכים להתגשם בפועל, ואם לא ידחו צרכי המועט, ידחו צרכי הרוב. השאלה היא איפוא: מי נדחה מפני מי? ובהיות הרוב יותר חזק ובו איפוא הדבר תלוי לדחות צרכי אחרים או

אנו מניחים איפוא, כדבר קרוב לודאי, שמודים הם גם האבטונומיסטים בקוצר כחה של האבטונומיא לעשות חיינו הלאומיים מלאים ושלמים באמת, אלא שהם אומרים, שחפץ הקיום הלאומי דורש מאתנו, בכל זאת, להלחם בעד זכיות לאומיות בגולה, כדי להרחיב את הבסים לחיינו הלאומיים עד „קצה גבול האפשרות", אם כי גם אז יהיה „קצר המצע מהשתרע", והקולטורא הלאומית והחנוך הלאומי ישארו גם שניהם קטועים ומסורסים, מאפס יכולת למצוא בתוך ה„סביבה" הזרה, הדוחקת מכל צד, את המרחב הדרוש להתפתחותם השלמה.

ואם אנו נותנים לתורת האבטונומיא צורה „ענותנית" כזו, תמה אני אם יִמָצא יהודי אמתי שיתיחס אליה „בשלילה סוביקטיבית", כלומר, שלא ירצה בהרחבת זכיותינו הלאומיות בגולה ולא ימצא צורך להשתדל בכך, בהיות לאל ידנו. ואם יש „משוללים", אין שלילתם אלא „אובייקטיבית": שהם רואים את האבטונומיא לא על „קצה גבול האפשרות", כי אם מעבר לגבול הזה, בהיות מצבנו המיוחד בגוים, שאין דומה לו, בלתי מסוגל כלל, לפי דעתם, להביא את העמים ה„עיקריים" לידי הודאה בזכיותינו הלאומיות. בעלי האבטונומיא רגילים אמנם להשוות מצבנו לזה של עמים קטנים אחרים ברוסיא, אוסטריא וכו', שמקצתם כבר השיגו אבטונומיא לאומית ויתרם נלחמים על השגתה ויש להם תקוה, שסוף נצחונם לבוא. אבל מה בצע כי נשכח אנחנו את ההבדל שבינינו ובין אלו, אם האחרים, שבהם הדבר תלוי, אינם רוצים לשכחו? . . . העמים ההם יושבים כל אחד בארצו הלאומית מדור דור. בארץ הזאת היה הוא לפנים אדון לעצמו, ועכשו, שזרים מושלים בו, לא יוכלו אף הם לכפור בזכותו ההיסטורית; לא יוכלו לחשוב את לאומיותו כזמורת זר בארץ שמתוכה צמחה ואת אוירה שאפה מראשית יצירתה. ואף אם ברבות הימים התפשטו חלקים מאיזה עם בארצות הסמוכות לארצו, הרי זה פרוצס

צרכי עצמו, איך נוכל לדרוש מאתו בשם הצדק, שיבטל צרכיו מפני צרכי המועט? נניח, למשל, שמיסדים בית ספר בינוני בעיר המחוז להספיק צרכי כל המחוז. מה יעשה המועט היהודי, שאין בכחו ליסד לו שם בית ספר כזה מיוחד לעצמו? היוכל לדרוש מאת העם־הרוב „ליהד" את בית־הספר? הלא בהכרח יתחנכו ילדי היהודים בבית ספר זה, אם כי לא יקבלו שם חנוך לאומי, ולכל היותר יוכלו היהודים לדרוש, שילמדו לבניהם את הלמודים הלאומיים במדה האפשרית בבית ספר נכרי, כלומר במדה זעומה מאד. או הידרשו הלאומיים, שהעשירים ישלחו את בניהם לעיר רחוקה שיש בה בית־ספר בינוני יהודי, ובני עניים יסתפקו בהשכלה לאומית של בית ספר אלימנטרי, ולא יבואו לבית ספר נכרי? — ומשלים כאלה אפשר להביא הרבה.

היסטורי רגיל וטבעי, כאילן ששורש בארץ נזעו וענפיו נוטים לרשות אחרת, אבל יונקים משרשם... בעוד שאנחנו באנו לכל ארצות גלותנו בתור עם זר עם קולטורא לאומית זרה, שנולדה ונתפתחה באויר אחר לגמרי; באנו כנודדים מארץ מרחק עם „תרמילם" על שכמם, שפנה להם בעל הבית קרן זוית בחמלתו עליהם, ולא היה מעולם, ואין גם עתה, שום קשר פנימי בין חיי הארצות ההן ובין לאומיותנו אנו, שהבאנו עמנו תמה ושלמה, בבואנו לגור בתוכן. ועל כן לא נקל להאמין, שיכירו העמים־הבעלים „בזכות היסטורית של עם זר לחיות לו לעצמו חיים לאומיים מיוחדים בארץ אשר מראשית בואו לגור בתוכה לא נחשבה כקנינו הלאומי אפילו בעיני עצמו. סוף סוף הקנין הוא דבר הסכמי, וכל זמן שבני אדם מודים בצדקת הקנין האישי, גם הקנין הלאומי לא יוכל להחשב כמתנגד אל הצדק"[1].

אבל כבר יצאתי חוץ לגדרי. לא לחלוק על תורת האבטונומיא מגמתי כאן, כי אם לפרש מה שסתמה ולהביאה עד לסוף תולדותיה. ועל כן מניח אני שאלת האפשרות ואיני שואל אלא כך: אם מודה היא התורה הזאת, שאין האבטונומיא תשובה שלמה, אלא שחייבים אנו להשתדל בהשגתה על פי הכלל: „טוב מעט מלא־כלום", הרי היא מוכרחת להודות כמו כן, שחייבים אנו לבקש עוד דרכים אחרים, יותר „רדיקליים", לחזוק לאומיותנו והרחבת חיינו הלאומיים, על פי הכלל האחר: „טוב הרבה ממעט". שהרי זו היא סגולתו של חפץ־הקיום, שאינו מסתפק במועט ואינו נותן מנוחה לבעליו עד שיכבוש לו דרך להתפתחות כל הכחות הצפונים בו ויתפוס מקומו הראוי לו בחיים. ואם כן, הלא אנו עומדים עוד הפעם, ובעלי האבטונומיא אף הם עמנו, לפני „שאלת

---

[1]) הדברים האחרונים, המובאים בסימני העתק, לקוחים מתוך מאמרי הנזכר. ואולם מר דובנאוו בתשובתו לא הביא טענתי זו ולא השיב עליה, ותחת זה הוא מרבה בראיות להוכיח, שגם עם היושב בתוך עם אחר רשאי לדרוש אבטונומיא, כאלו זו בלבד היתה טענתי, שאנו יושבים בתוך עמים אחרים, וכאלו לא ידעתי גם אני, שהליטאים, הפולאנים וכו' חיים גם הם בהרבה מקומות בערבוביא. — ומשער מר דובנאוו שם, שאלו כתבתי אותו המאמר עכשו, אחר שנתברר יותר ענין האבטונומיא הלאומית בכללו, הייתי משמיט הרבה ממה שכתבתי אז. בזה מסופק אני, אבל ודאי בעיני, שהייתי מוסיף דברים עכשו, על פי מה „שנתברר" בעת האחרונה. הנה, למשל, כתבתי אז, כמובא בפנים: „כל זמן שבני אדם מודים בצדקת הקנין האישי, גם הקנין הלאומי לא יוכל להחשב כמתנגד אל הצדק". עתה הייתי מוסיף: „ולא עוד אלא אף בני אדם שאינם מודים בצדקת הקנין האישי, מודים הם בצדקת הקנין הלאומי ושוללים מפני זה מן היהודים את הזכות לדרוש אבטונומיא לאומית בארצות לא להם". ובודאי יודה מר דובנאוו, שהוספה זו יש לה עכשו על מה שתסמוך...

הגלות" בצורתה הראשונה שראינו למעלה: „איזו היא החומה החדשה, שתוכל להיות למחסה לחיינו הלאומיים בגולה לעתיד, תחת החומה הישנה, הנופלת והולכת לעינינו?" אלא שבעלי האבטונומיא צריכים לזכור, כי באמרנו: „תחת החומה הישנה", אנו דורשים שתהא החומה החדשה ממלאה אף היא את תפקידה הלאומי באותה השלימות ובאותו ההיקף שהצליחו אבותינו לתת לחומתם הם, וכל תשובה שאין תקוה ממנה למלוי תנאי זה — לא תוכל להניח את דעתנו.

ויודעים הם בעלי האבטונומיא, שזה עשרים שנה נמצאת בקרבנו כתה „ציונית" אחת, המשיבה על השאלה ואומרת: „החומה החדשה לחיינו הלאומיים בגלות צריכה להבנות מחוץ לגלות — בארץ אבותינו". ונבדלת היא כתה זו מן הציוניים „האמתיים" במה שהיא אינה מודה בקבוץ גליות ואינה „שוללת" את הקיום בגלות; אדרבא, בהיותה חושבת את הגלות לחזון מתמיד, שאין בידינו לבטלו, היא דורשת לתת חזוק ותוקף לחיינו הלאומיים בגלות, אלא שרואה היא את הדרך היחידה לזה בבריאת מרכז קבוע ללאומיותנו במקום חיותה הטבעית. לפי שנקודות נפרדות המשוטטות ברחבי העולם, זו בכה וזו בכה, אינן אלא חומר היולי, תהו ובהו, עד שיִקָבע להן מרכז אחד תמידי, שיפעל על כלן ב„כח המושך" שבו, — אז יהיו הנקודות הנפרדות ל„גוף" אחד טבעי בעל צורה מוגבלת ומתמדת... במשך עשרים שנה נשמעת התשובה הזאת והוזרת ונשמעת, וכבר הספיקו בעליה ומתנגדיה להגיד כל מה שאפשר להגיד בעדה ונגדה, עד שאין מן הצורך עוד להאריך כאן בביאורה. ואולם האבטונומיסטים שלנו, כשבאים להתוכח עם הציוניים, הם נראים כאלו יודעים רק „ציוניות" אחת: זו שמיוסדת על „קבוץ גליות" ושאפשר לדחותה בטענת „שלילת הגלות" והסכנה הכרוכה בה לקיום העם. אבל עוברים הם בשתיקה על ה„ציוניות" האחרת, שאין הטענות האלה נוגעות בה. ושתיקה זו יש בה, כמדומה לי, מעין הודאה, כאלו מרגישים הם בנפשם, שתורתם עצמה מוליכה אותם בדרך ישרה לתוך גבולה של הציוניות הזאת וסופם „לפול בידיה". לפי שאם לא כן, הרי מוכרחים הם לבחור באחת משתי אלה: אם להבטיח פתרון שלם לשאלת הגלות על ידי השגת האבטונומיא, או לכפור בכלל במציאות פתרון שלם לשאלה זו. להבטיח אינם יכולים, מפני שהם עצמם אינם מאמינים בנפלאות שלמעלה מן הטבע, ולכפור אינם יכולים, מפני שאז יהיו הם „משוללי הגלות" במובן היותר קשה. כי כל „משוללי הגלות" זולתם מאמינים באיזה „קץ", אם לחיים או למות, והם גוזרים על עמנו החולה „להתהפך על משכבו" מבלי להבריא עולמית. וכשיגיעו סוף סוף עד

ה„אלטרנטיבא" הזאת, יהיו מוכרחים לשאת עיניהם אף הם למזרח ולתת לתורתם צורה חדשה של „אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך": צריך להיטיב ולהרחיב חיינו הלאומיים עד „קצה גבול האפשרות" בגלות ולבקש עם זה את „הפתרון השלם" מעבר לגבול הגלות.

ו*)

ריב לשונות.

כשהרגישו אבותינו בימי הבית השני, שה„קרקע" הולכת ונשמטת מתחת רגלי האומה, עמדו וצמצמו את „הקרן הלאומית" ב„מטלטלים", שלא תאבד באבדן הארץ הלאומית. הדת, הספרות, וביסודן של שתיהן — הלשון, זה היה „החוט המשולש" הלאומי, שקשר ואחד מני אז כל חלקי העם המפוזרים וכל הדורות ההולכים ובאים. שלשת הקנינים הלאומיים האלה היו מתחלה „מחוברים לקרקע", ובשביל שיהיו מוכשרים להטלטל ממקום למקום, צריכים היו לנתר על אלה משרשיהם שלא ניתנו להעקר ממקום גידולם הטבעי. הדת מוכרחת היתה לותר על בית המקדש וכל המצוות התלויות בארץ, הספרות — על השירה החיה, הנזונת מ„ריח השדה" של ארץ אבות, והלשון — על השמוש בדבור פה, שאינו יכול להתקיים בתוך „סביבה" זרה על אדמת נכר. בחוש לאומי בריא, הרואה את הנולד ומקדים רפואה למכה, הזדיין רוח עמנו והכין עצמו לקראת המשבר הלאומי לפני בואו, כמי שיוצא לדרך רחוקה ומקדים להתקין לו את חפציו בעוד מועד, שיהיו עשוים לפי צרכי הדרך ונוחים לטלטול. עוד בזמן שבית המקדש היה קיים וישראל שרוים על אדמתם, התחילה אותה ההכנה לדרך. המרכז הדתי עבר לאט לאט מבית המקדש לבתי כנסיות ובתי מדרשות, „שיר השירים" ו„רות" הניחו מקומם לקובצי הלכה ואגדה, והלשון העברית הלכה הלוך והתרחק משוק החיים ונעשתה יותר ויותר לשון של ספרים בלבד. וכה הוכשרה שארית הפליטה של „הקרן הלאומית" לצאת „לדרך" יחד עם העם ולפרנס שם את חייו הלאומיים בימי האפלה של הגלות הארוכה. „פרנסה" זו היתה אמנם על הרוב רק בצמצום, לחם עוני, אבל ה„קרן" שמורה היתה היטב. ועל כן לא נתעוררה בכל אותם הדורות שום שאלה, אם ראוים עוד היהודים להחשב כאומה מיוחדת, ולא היה צורך „להוכיח" זאת בפלפולים וראיות, לפי שיותר מדי היתה ישותה של הקרן הלאומית, עם כל צמצומה, בולטת בחיי העם.

---

*) נדפס ב„השלח" כרך כ"ב חוב' ב' (אדר תר"ע).

עד שבאה העת החדשה ועוררה שוב את ההרגשה בעמנו, שמשבר לאומי חדש ממשמש ובא. עוד גם עתה אמנם לא הגעט לעצם המשבר בכל מלואו, אבל זה מאה שנה ויותר הוא הולך וקרב מיום ליום, וכל אותן השנים „החוש הלאומי" מרגיש בכך ומבקש דרכים להצלת האומה.

כשנגלתה הסכנה ראשונה בארצות המערב, הביאה מבוכה גדולה ברוח העם וגרמה לו לבקש הצלתו „בהסתר פנים": להכריז על האומה, שכבר בטלה מן העולם, ולהמשיך עם זה את קיומה, בהתנכרה בלבוש של „כנסיה דתית", שהורישה לה האומה את נחלתה. למטרה זו צריך היה להפשיט מעל הדת את צורתה הישנה, שלא תהא לאומיותה בולטת, ולהפקיר את הלשון הלאומית וספרותה ל„חוקרי קדמוניות". תוצאות ה„הצלה" הזאת גלויות עכשו לכל. מה שהפקירו — אבד להם, ומה שחשבו לשמור — אינו משתמר, ומה שרצו להצפין — לא יכלו הצפינו. לא היו ימים מועטים ונגלה הסוד, שלא היה כאן אלא שנוי השם בלבד: אין „כרוז" יכול לבטל קיומה של אומה, ואין „כנסיה" יכולה לרשת נחלתה של אומה.

ואחרי כן התחילו סימני המשבר להגלות גם במזרח. אבל פה היו תנאי החיים שונים מאלו שבמערב, ואחר תקופה קצרה של נסיונות ברוח מערבית, נקרע המסוה הזר ונגלו „הפנים הלאומיים" כמו שהם: דלים ורעים, מלאים מכות ופצעים, אבל „הצלם הלאומי" עדיין שורה עליהם.

ובכן התחילו פה לבקש אמצעים אחרים, יותר נאים, בשביל לעמוד בפני המשבר. הכל רואים, ש„החוט המשולש" הולך ונתק: הדת תש כחה, והלשון משתכחת, וספרותה נעזבת, וכך מתמזמזת וכלה שארית „הקרן הלאומית", — ומה יהיה בסופנו? רוצים אנו אמנם להאמין, שחפץ־הקיים עודנו חי בלב האומה, והוא ימצא סוף סוף תשובה נכונה לשאלה מרה זו. אבל עד עתה עוד לא נמצאה תשובה מוחלטת, שתניח דעת הכל, ורבו הדעות, ורבו הנסיונות — ואין נחת. הללו אומרים: חזוק הדת — זו היא התשובה היחידה. הדת היא ששמרה על קיומנו הלאומי עד עתה, והיא שתשמור עליו גם לעתיד, אם אך נקדיש כל כחנו לחנך את העם ברוחה. והללו משיבים: הדת תלויה באמונה, ואמונה — ברוח העת, ורוח העת לא בידנו הוא. לכן מוטב שנקדיש כל כחנו להתפתחות הלשון והספרות, אותם הקנינים הלאומיים שעזרו אף הם תמיד על יד הדת לפרנס חיי האומה, ועכשו שהדת רפויה, נוסיף הזוק לאלו, וימלאו הם מה שחסרה זו. ובאים אחרים וטוענים: מה בצע בכל העמל, אם הלשון אינה חיה — ואינה יכולה לחיות — בפי העם בגולה, ובהכרח תשאר מפני זה תמיד, היא וספרותה יחד, רק נחלת „המועט הנבחר", —

והרוב מה יהיה עליו ? לכן אין דרך אחרת להצלת קיומנו בלתי אם להשיב את „הקרן הלאומית" למקורה ולעשותה עוד הפעם „מחוברת לקרקע", כבשנים קדמוניות. למטרה זו אנו צריכים להקדיש כל כחנו, וכשתושג יעבור המשבר מאליו. כל הקנינים הלאומיים יחליפו כח אז בדרך הטבע ולא יצטרכו לאמצעים מלאכותיים, בשביל להוסיף להם חזוק.

ובעוד הכתות האלה — שכל אחת מהן אף היא יש בה כמה חלוקי דעות — מדיינות זו עם זו „בבית המדרש", והנה צמחה כתה חדשה „ברחוב", הפותרת שאלת קיומנו הלאומי בדרך פשוטה וקלה עד להפליא. „שוטים שבעולם ! — אומרת כתה זו — למה אתם מכלים כחכם לבטלה, זה בכה וזה בכה, וכורעים תחת המשא הכבד של „סבל הירושה", שאין בו עוד כח להצילנו ? הדת — תרי"ג מצוות לה, הלשון והספרות — צריכות למוד, ולארץ ישראל — הדרך רחוקה. וכל הטורח הזה למה ? יכולים אנו להתקיים כאומה מיוחדת גם בלי עזרת הקרן הלאומית העתיקה, ואין הדבר חסר אלא שנעקור מלבנו את „הגאותנות האריסטוקרטית" של אומה בת תרבות מימי עולם ונצייר לעצמנו כאלו פתאום, לפני ארבע מאות שנה, צמחה אומתנו מאדמת פולין וליטא ולשון יהודית־אשכנזית בפיה. וכי מחויבת אומה דוקא להביא כתב־יחס עד לתקופת הפירמידות של מצרים ? ובכן, הרי לכם, בלי יגיעה יתרה, בסיס חדש לקיומנו הלאומי: לשון לאומית ! לשון החיה לא בספרים, כי אם בפי העם. ואם נקדיש כל כחנו לזו, לסלסלה ולרוממה ולהגדיל רכושה הספרותי, — נגיע ברבות הימים לברוא בה „קרן לאומית" חדשה מחודשת, שתפרנסנו בכבוד וברוחה, תחת העצמות היבשות, שהורישו לנו „העברים" ללקקן עד סוף כל הדורות".

פשוט וברור ! אלא שטעות אחת קטנה נשתרבבה בחלום נעים זה ועושה אותו דברים בטלים. „לשון לאומית" אין פירושה כלל: לשון שמדברים בה בני האומה. האשכנזים, הצרפתים, האנגלים, האיטלקים — כל אחת מן האומות האלה, הנושאות דגל הקולטורא האנושית בזמננו, נפלגת בדבור פה לכמה וכמה לשונות, הרחוקות לפעמים כל כך מן הלשון הלאומית, עד שהמון העם, שלא למד את זו מפי מורים וספרים, לא יבינה כלל. כי בשביל שתתרומם לשון למדרגת לשון לאומית, לא די לה להיות „לשון האם", אלא צריך שתכיל עם זה גם אוצרה הרוחני של האומה מדור דור. ככה, למשל, זכתה לשון־ההולנדית להחשב כלשון לאומית לעצמה, אע"פ שקרובה היא מאד ללשון אשכנז, מפני שמלבד שמושה בדבור, היא כוללת גם אוצרו הרוחני של העם המדבר בה. בעוד שבאשכנז עצמה עדיין שולט בהרבה מקומות „דיאלקט

השונה מלשון אשכנז הכללית לא פחות מן ההולנדית, ואעפ"כ אין האשכנזים המדברים בו חושבים אותו ללשונם הלאומית, כי אם אותה האשכנזית שלמדו בבית הספר, שבה נאצרו האידיאלים הלאומיים ועל ידה נעשו לקנין העם בכל דור.

ואם כך הוא הדבר באומות העולם, שמיום שעמדו על דעתן והכרתן הלאומית לא שנו את לשונן, ואותה הלשון, השגורה עכשו בפי כל אחת מהן, שלה היא באמת מאז ועד עתה, — מה נאמר אנחנו?

היתה לנו „לשון לאומית" במובן היותר שלם. בזה הכל מודים. אם ישנה עוד אתנו גם עתה או כבר בטלה מן העולם? — נניח, כי איננה עוד. אם כן לא נשאר לנו אלא לקרוא בלב דוי: „מתה לשוננו הלאומית! כלה האוצר הרוחני, שממנו היתה לאומיותנו נזונת, — ואין לנו תמורתו!" אבל אף אם יקומו כל ישראל בבקר אחד ויקראו בקול בוקע רקיעים: „מתה הלשון הלאומית! — תחי הלשון הלאומית!" — לא אמרו כלום. אין מושיבים לשון על „כסא המלוכה" על ידי „הכרזה". לשון לאומית עולה לגדולה זו מאליה, על ידי עבודת כל הדורות האצורה בה, וכשמתה — רוח האומה מת עמה, ואין לו תקנה. אין „זווג שני" נוהג בחיים הלאומיים...

ולא לחנם, כמדומה לי, הורם דגל „הלאומיות הז׳רגונית" רק עתה, בעת שהז׳רגון עצמו כבר התחיל להשתכח. גם „הכנסיה הדתית" שבמערב נולדה רק בעת שהדת עצמה כבר התחילה להתרופף. ושני החזיונות האלה סבה אחת להם. דבר הקרוב לעינינו ביותר — אין הדמיון שולט בו לשנותו, ורק כשהוא מתרחק מאתנו ואינו נראה לנו עוד בכל שרטוטי צורתו, יכולים אנו לקשטו בדמיוננו במה שאין בו. כל זמן שהיו היהודים מסורים לדתם באמת והיא היתה שלטת בכל הליכות חייהם, היתה תכונתה האמתית מורגשת להם מקרוב, בלי אמצעי, ואי־אפשר היה שיעלה על דעתם דבר משונה כזה, שדת יהודית יש בידנו להפרידה מן הלאומיות היהודית. ואימתי נעשה הדבר אפשר? כשחדלה הדת לחדור לעמקי חייו הפנימיים של היהודי המערבי ולא היתה לו עוד אלא „עולם עליון" הרחוק מן החיים הרגילים, — אז נתעלמה גם ההרגשה הפנימית ביחס למהותה האמתית של הדת ולא קשה היה עוד לראותה מרחוק בצורה שלא היתה לה מעולם. גם הז׳רגון, כל זמן שהיה באמת הלשון המדוברת בפי כל יהודי המזרח, אבות ובנים יחדו, והיה קשור בחייהם התמידיים קשר אמתי, — לא יכלה להולד בשום מוח מחשבה כזו, שהז׳רגון הוא „לשוננו הלאומית". מפני שיחד עם הז׳רגון עצמו חיה היתה גם הכרת ערכו האמתי ברוח העם. הכל ידעו והכירו מקרוב, איזוהי לשוננו הלאומית, שבה קשורה

נפש העם ברגשות חבה וכבוד וגאון לאומי. בעסקי יום יום, בבית ובשוק, היו משתמשים בלשון „השאולה", אבל את מוחם ולבם, את רגשות־קדשם, ששונם ועצבונם, דמעותם ואנחותם, כל מה שנחשב בעיניהם להציב לו זכרון ולהשאירו לנחלה לדורות הבאים, — את כל אלה היו מכניסים לאוצרה של הלשון הלאומית היחידה. ואף הנשים ועמי־הארץ, שלא זכו לדעת את הלשון הלאומית ובשבילם היו מחברים „תחנות" וספרי מקרא בלשון המדוברת, — אף הם ידעו, שלשונם זו אינה הלשון הלאומית, והיו ממלאים חובתם ללשון הלאומית, אשר לא ידעו, בהשתדלם בכל כחם שיהיו בניהם יודעים אותה, ואת הלשון האחרת, אשר ידעו, חשבו רק ככלי תשמיש לצרכיהם ולא הרגישו בלבם שום חבה יתרה לה [1]. — רק עתה, כשתנאי החיים התחילו כבר להכרית את הז׳רגון מפי העם, ובהרבה מבתי ישראל (ביחוד באותם המקומות, שמשם יוצאת התורה הז׳רגונית...) אין קולו נשמע עוד, והדור הצעיר אינו משתדל אף להבינו, — עתה, כשהז׳רגון עצמו הולך ופורש מן החיים, הולכת וכהה גם ההרגשה החיה ביחס למקומו וערכו שרכש לו בלב האומה, ועל כן אפשר עתה להסתכל בו דרך אספקלריא „רומנטית" ולקשור לו כתרים שאינם במציאות, כאלו היה באמת חביב ומכובד על העם, כדרכה של „לשון לאומית". וכשמתגלה מעת לעת היחס האמתי של „העם" עצמו, שבשמו מדברים, ללשונו זו, — מהפכים את הסדר ופונים אליו, אל העם, בתוכחת מוסר על שאינו מחבב את „הלשון הלאומית" [2]...

וצריך אני להודות, שכל „השאלה" הזאת על דבר „הלשון הלאומית", המעוררת בעת האחרונה „וכוחים נלהבים" בכה"ע ובאספות, — נראית לי יותר ראויה להיות נושא לפוליטון יפה. הגע בעצמך, אומה בת אלפי שנה אינה יודעת, איזוהי לשונה הלאומית. הללו אומרים: זו היא, והללו אומרים: לא כי זו היא, ובאים „רודפי שלום" ועושים פשרה: תהיינה שתי הלשונות גם יחד „לאומיות" ואל נא תהי מריבה בין אחים!.. פתחו ספרי ההיסטוריא של כל העמים והלשונות ובקשו היטב, אם תמצאו חזיון נפלא כזה! [3] —

---

[1]) „שירי עם" הז׳רגוניים, שאספו והוציאו גינזבורג ומארעק, שירים שאין בהם אף צל של שירה או של רעיון, אלא פטפוטי מלים בלבד, — הם עדים נאמנים, שהעם בכללו לא חשב את הלשון הזאת לשפוך בה את לבו באמת ולעשותה אספקלריא של רוחו הפנימית.

[2]) עי׳, למשל, המאמר: „וואו איז דער ווילען פון פאלק?" במכ"ע „דער פריינד", גליון 28, שנה זו (1910).

[3]) זכורני, שקראתי במכ"ע אחד „ראיה" לדבר, שיכולה אומה להיות בעלת שתי לשונות לאומיות, שהרי עם שווייץ יש לו שלש לשונות לאומיות! ואיני יודע

אלא שצד אחד יש בדבר, המגרש את השחוק מעל שפתינו, והוא — הפחד אשר הפילה „התנועה הז׳רגונית" על „העברים", כאלו בעמקי לבם מאמינים אף הם באפשרות התעלותו של הז׳רגון למדרגת הלשון הלאומית ויראים הם באמת, פן „תירש השפחה את גברתה". פחד־שוא זה, שמציאותו כשהיא לעצמה סימן רע הוא לנו, הוא גם אב לתולדות מעציבות ומוסיף ערבוביא בעולמנו. וכי יש לך, למשל, דבר זר יותר מזה, שבאספות יהוריות לאומיות, שכל הלשונות משמשות בהן בערבוביא, נשמעות מחאות נגד השמוש בלשון שרוב היהודים עדיין מדברים בה ועתידים בודאי לדבר בה עוד שנים שלשה דורות? והשנאה לספרות הז׳רגונית, והקנאה ב„הצלחתה" — אף הן חזיונות מתמיהים הם, ילדי ה„פחד". הרבה רבבות מהמון בני עמנו אינם מכירים לקרוא בשום לשון זולתי בז׳רגון השגור על פיהם. וכי בשביל כך הורעה זכותם לצאת מאפלתם ולהרחיב דעתם וחוג הסתכלותם בעולם? ואלו שמספיקים להם, לכל ההמונים האלה, את האמצעים להתפתחותם הרוחנית, וכי עוברי עברה הם, שנתיחס למעשיהם בשנאה ונעורר קינה על כי „דרך רשעים צלחה"? ודאי, יותר נאה היה, אלו כל ישראל, אנשים ונשים וטף, היו יודעים לשונם הלאומית וממלאים כל צרכיהם הרוחניים מתוך ספרותה. אבל מצב־אושר כזה הרי הוא מן הנמנעות בגולה. לא הז׳רגון הכרית לשוננו הלאומית מפי עמנו. „כורתים" אחרים עלו עליה עוד לפני אלפי שנה. ולפי שנכרתה מפינו לשוננו הטבעית, העצמית לנו, לכן יכלו להאחז בתוכנו כל שבעים לשון וכל מיני ז׳רגונים, וגם זה בכלל, אבל אין שום לשון יכולה להשתרש בנפשנו. לשון הולכת ולשון באה, הכל לפי צרכי השעה; בכולן אנו משתמשים, וכולן זרות לנו, ואחת היא לנו, איזו היא השלטת היום ואיזו תהיה שלטת מחר. הלשון הלאומית אינה מפסידה ואינה מרויחה כלום בחלופין אלו. היא אינה יכולה להתחרות עמהן בגבולן, ומפני זה עצמו אין אף הן יכולות להתחרות עמה בגבולה. הקהל העברי בזמן הזה — אין „התחרות" תופסת בו. הוא אינו מבקש בעברית „ראשית דעת", כְּבְדוֹר „ההשכלה", בשביל לעבור אחרי כן לעולם אחר. הוא קורא עברית, מפני שעברי הוא ומרגיש בנפשו קשר פנימי עם הלשון הלאומית וספרותה. צורך פנימי כזה אינו „סחורה" שמתחרים בה בשוק על ידי הורדת השער. ואם נדמה לנו לפעמים, שהז׳רגון „גוזל" מן העברית את קוראיה — אין זה אלא דמיון. „גזלנים" יותר נוראים אורבים לה, וגם הם, מובטחני, לא יצליחו להעבירה מן העולם. אמנם, תקופה של ירידה היא עכשו

אם רצה בעל הראיה לצחק בקוראיו, או שבאמת שכח, שעם שווייץ מחובר משלשה שבטים המתיחסים לשלש אומות שונות, וכל שבט משתמש בלשון אומתו בלבד.

לספרותנו הלאומית. אבל כך דרכה של אומה התלויה בדעת אחרים: אין להתפתחותה מהלך ישר, אלא קפיצות קפיצות, עליות וירידות פתאומיות, על ידי דחיפות מן החוץ. ותמיד בשעה של ירידה היה עמנו חי בתקוה לעליה הדשה, ולידי יאוש לא בא.

יודע אני, שלא תהא דעת חברי נוחה מדברי אלה, אבל חובתי להגיד גלוי מה שבלבי: אין „פחד הז׳רגון" לנגד עיני! יכתבו ויכתבו ספרים טובים בז׳רגון, ויקרא ההמון ויוסיף דעת. „ספרות לאומית" לא יבראו בו. מה שראוי להשתמר לדורות — ישתמר בתרגום עברי, כמו שכך נשתמרו ספרים שנכתבו ערבית וכו׳, וכל השאר ישתכח ביחד עם הז׳רגון והיה כלא היה. וכי יכול אדם להטיל ספק בדבר, שהז׳רגון עומד להשתכח בעוד שנים שלשה דורות? אחת היא, אם רוצים אנו בכך או לא — לשנות מהלך החיים אין בידנו. הדבור החי משועבד לצרכי החיים התמידיים, ואם אלה שמים בפי העם לשון אחרת, לא תועיל כל „תוכחת מוסר" להציל את הלשון ההולכת למות. ובבוא יומו של הז׳רגון לחדול מהיות לשון מדוברת, לא יוכל להתקיים אפילו שעה אחת גם בתור לשון ספרותית, כעין קיומה של לשוננו הלאומית זה אלפים שנה. כי לא ימצא אז אף יהודי אחד, שיחשוב לו לחובה לאומית ללמוד או ללמד לבניו את הז׳רגון המת, כמו שנמצאו וימצאו תמיד יהודים המכירים בחובתם זו ביחס ללשוננו הלאומית האמתית.

ולא זו בלבד, אלא שבכלל נראה לי, שכל אותה „הלאומיות הצעירה" המתרכזת מסביב להז׳רגון ומגרשת בקול ענות גבורה את „העבר המת" — אין „סכנתה" מרובה כל כך. עכשו עדיין היא שכורת משמחה על ה„מציאה" הגדולה של „לשון לאומית חיה" ומאמינה באמת, שבקסם המלות האלה תהפוך עולמות ותבסס חיינו הלאומיים על יסוד נאמן לא רק מבית, כי אם גם מחוץ. שהרי אומה שיש לה לשון לאומית חיה הכל חייבים להודות במציאותה, וממילא גם בזכיותיה הלאומיות. אבל לא יהיו ימים מועטים ותלמוד מפי הנסיון את האמת המרה, שעשתה חשבונה בלי דעת בעלים. „הלשון הלאומית החיה" לא תמשוך לב עמנו מבית לעשותה מרכז לחייו הלאומיים ויסוד לחנוך הלאומי, וכל שכן שלא תביא את „שכנינו" מחוץ להודות בזכיותינו הלאומיות בגללה. גם אם נשתדל אנחנו לשכוח, הם לא ישכחו, מתי, איך ומאין באה לנו „לשון לאומית" זו, ולא יחשבוה כ„תעודה" מספקת. כבר גם עתה, מתוך דברים מקוטעים הנשמעים לפרקים אף מפי הטובים שבגוים, יכולים אנו להכיר תכונתה של „התשובה הברורה", שאנו עתידים לשמוע, בבואנו

לדרוש „זכיות לאומיות" לא על יסוד „העבר המת", כי אם על יסוד „הלשון החיה".

וזאת תהיה התשובה בקירוב:

„אם מודים אתם, שנפסק הקשר בינכם ובין הקנינים הלאומיים של אבותיכם, הרי גם לאומיותכם אינה כלום ואין לה זכות הקיום. לחנם אתם „מוכיחים" בכח של „גזרות שוות", שאפשר לאומה לחיות גם בלי „ירושת אבות", שהרי אומה פלונית ירושתה חסרה מצד אחד, והיא מתקיימת, ואומה אחרת ירושתה חסרה מצד אחר, ואף היא מתקיימת, וכן הלאה. בהוכחה כזו אפשר גם לבטל את „השאלה הסוציאלית" ולהראות ברור, שאף עני שבעניים יכול להיות עשיר לכשירצה. שהרי פלוני העשיר אין לו כלום במזומנים, ואלמוני העשיר אין לו כלום בקרקעות, ועשיר שלישי אין לו כלום בסחורה, וכן רביעי וחמישי וכו׳, ובכן אפשר להיות עשיר בלי מזומנים ובלי קרקעות ובלי שום מין אחר של נכסים. אלא שאם יבוא העני לבקש לחם מן האופה בכח ההוכחה הזאת, יענו ויאמרו לו: שיננא, עשיר הוא מי שיש לו, אחת היא אם כסף או שוה כסף, קרקעות או מטלטלים. ה„יש" יכול להתגשם בצורות שונות ומתחלפות, ורק תכונה אחת תמידית לו בכל צורותיו: — שהוא הפך האין. ואתה אמנם דומה אתה לעשירים במה שאין להם, אבל אינך דומה להם במה שיש להם, ולפיכך הם ראשים ליטול את השם, ולא אתה. — גם אומה אינה אלא זו שיש לה „קרן לאומית", הנקבצת על יד מדור דור ומשמשת בסיס לחיים הלאומיים. „קרן" זו אפשר שתהיה גדולה או קטנה; פעמים שהיא מתלבשת בצורה אחת ופעמים בצורה אחרת, פעמים שהולכת ומתרחבת ופעמים שהולכת ומתכוצת. אבל לא ראה עוד העולם אומה „פרוליטרית", שבזבזה את קרנה הלאומית, „קרקעות ומטלטלים", עד השיור האחרון, ולא נשאר לה כלום זולתי לשון ריקנית, ששאלה מאחרים, וידים ריקניות, שבהן היא מתעתדת להתחיל את העבודה מ„בראשית". בידים ריקניות הולכים ועובדים בבתי חרושת של אחרים"...[1].

---

[1] בשאלת הז׳רגון נגעתי לפני כמה שנים גם במאמרי „תחית הרוח" (עפ״ד II ע׳ 125—128), ושם ימצא הקורא דברים שלא נשנו כאן.

ז*).

תורה מציון.

יאמרו הפסימיסטים שבנו מה שיאמרו — אנו הולכים „לפנים“: בעבודה הלאומית המעשית אמנם הפרוגרס שלנו עדיין צריך ראיה, אבל בעבודה העיונית, בשכלול התורה הלאומית, פוסעים אנו על דרך ה„התקדמות“ פסיעות גסות נראות לעין, ועוד מעט ונגיע עד קצה הדרך — עד למקום שאין אחריו כלום.

שתים עשרה שנה מה הן בחיי עם? ואעפ"כ, בוא וראה, כמה נשתכללה תורתנו הלאומית בזמן קצר כזה. לפני שתים עשרה שנה היה מעשה ואחד „מגרי אריות“, שנלוו אז אל הדגל הציוני במערב, גלה דעתו בכה"ע, שהלאומיות היהודית של עכשיו אין לה דבר עם התורה והנביאים ושאר קניני הרוח של עמנו בעבר. אז היה גלוי־דעת זה בעינינו, המזרחיים, שיחה בטלה של „עם הארץ“, שאינו יודע מה הוא סח, ובלשון של ודאי יכלתי אז לכתוב עדיין: „לאומיות יהודית שאין בה שום רושם מכל אותם הדברים שהיו נשמת חייה של האומה במשך אלפי שנה ושעל ידם קנתה לה מקומה המיוחד בהתפתחות הקולטורא של כל המין האנושי — בריה משונה כזו אין אדם יכול לצייר לו במוחו אלא אם כן רחוק הוא מרוח עמנו מהלך ת"ק פרסא“ (על פרשת דרכים, ח"ג, ע' 91). ולא נמצא אז בתוכנו מי שערער על דברים אלו, אבל נמצא מי שנתעורר על ידם לשאלני, אם יוכל, לפי דעתי, להקרא „לאומי“ מי שאינו מאמין בעיקרי הדת, אך „אוהב עמו וספרותו וכל קניני הרוח אשר לו“. מה שהשבתי על זה ימצאו הקוראים במקום הנזכר (ורוצה הייתי אמנם שיחדשו הקוראים בזכרונם עתה את הדברים הישנים ההם), ופה אין רצוני אלא להזכיר, שבאותם הימים היו שואלים עוד על האמונה הדתית, אם היא חלק עצמי מן הלאומיות היהודית, אבל לא עלה אז על לב שום אדם במחננו לעורר שאלה, אם נחשב כתנאי הכרחי ללאומי, שיהיה „אוהב עמו וספרותו וכל קניני הרוח אשר לו“. דבר זה היה לכולנו מושכל ראשון, המובן מאליו לכל איש בריא בדעתו.

והנה עברו מני אז שתים עשרה שנה של עבודה לאומית — וזה פריה: אותה „בריה משונה“, שלא יכלה להצטייר אז אלא במוחו של אדם

---

*) נדפס ב„השלח“ כרך כ"ד חוב' ד' (אייר, תרע"א). [הדברים מוסבים על מאמר אחד שנדפס במכה"ע „הפועל הצעיר“, היוצא ביפו. תוכן המאמר ההוא יובן ע"פ מה שמובא ממנו פה].

„הרחוק מרוח עמנו מהלך ת״ק פרסא״, — מצטיירת עתה היטב, בפשטות גמורה, במוחם של אנשים עברים משלנו, שעלו ממעמקי הגֶטו המזרחי, מתוך בתי מדרשיה של היהדות, ובקפיצת הדרך הספיקו לעבור כל אותן ת״ק פרסא ולהגיע עד למקום שבעלי תשובה המערביים עמדו בו לפנים. ההבדל הוא רק בזה: שהמערביים היו משמיעים תורתם מן החוץ, בארץ נכריה ובלשון נכריה, והללו הם מבפנים, מרביצים תורה בארץ־ישראל ובלשון עברית, כאלו רוצים להראות בחוש, שאין מנוס ואין מפלט לנו מגזר־דיננו, וגם בארצנו ובלשוננו ישיגנו מלאך־המות הרודף אחרינו, כאדם הנס מן המגפה ונושא עמו בקרבו את ה„בַּצילים״ הממיתים לכל המקום אשר יבוא.

„יהודים לאומיים״ הם האנשים האלה. כך הם מעידים על עצמם. אבל — יהודים לאומיים „בְעלי הכרה לאומית חפשית״. ולפי שהכרתם הלאומית היא „חפשית״, לכן אינם מרגישים בנפשם שום קשר עם העבר הלאומי. היהדות?— „אין להם וליהדות כלום״. אלהי ישראל? — הם אינם „מתרפסים״, כאבותיהם, לפני „איזה אב שבשמים״. כתבי הקודש? — הם כבר „נשתחררו מן ההיפנוז של כתבי הקודש, והרבה ספרי חול יותר קרובים לרוחם״. ומה נשאר להם מכל הנחלה הלאומית של העבר? לא כלום! לא היוב — ואף לא שלילה. אבותיהֶם היו שוללים את האמונה הנוצרית ויוצאים ליהרג על שלילה זו דור אחר דור, והם, בעלי ההכרה הלאומית החפשית, אינם שוללים את האפשרות „להיות יהודי טוב ולהתיחס עם זה ברטט נפש רליגיוזי אל הלגינדה הנוצרית על בן האלהים שנשלח לבני האדם ובדמו כפר עון הדורות״. ואם נעקר מלבם העבר הלאומי עם כל שרשיו, כאלו לא היה, — לאומיים הם על שום מה? על שום ה ע ת י ד: רוצים הם לרכוש „מקום לעבודה פרודוקטיבית בשבילנו היהודים״, רוצים הם „להרבות עבודת עמנו ואת נכסיו החמריים והרוחניים״, ועוד הרבה דברים טובים הם רוצים, ומתוך שרוצים כל זה, הרי הם לאומיים בעלי הכרה לאומית חפשית.

ובכן — „השתא דקשישנא לדרדקי״. אחר תקופה ארוכה של „לאומיות״. צריכים אנו להתחיל שוב מבראשית, לטפל במושגים היסודיים של הלאומיות היהודית, ולא רק בוכוחים עם „עמי הארץ״, כי אם בינינו לבין עצמנו, כאלו לא למדנו כלום או שכחנו הכל. צריכים אנו „להוכיח״, שהכרה לאומית „חפשית״ מן העבר הלאומי — זהו „אבסורד״ שלא נשמע כמהו בשום אומה ולשון. אין מצוי יכול להשתחרר מתנאי מציאותו הטבעיים, אלא אם כן „ישתחרר״ עם זה גם מעצם מציאותו. וכי יכול האילן להשתחרר משרשיו, הטמונים בעמקי האדמה * ושוללים ממנו חופש

התנועה? ואם יחמול עליו הגרזן וישחררהו — מה תהא עליו? גם ההכרה הלאומית — בושני לחזור על אלפא־ביתא זו — שרשיה טמונים עמוק בקרקע העבר הלאומי, שממנה היא יונקת וניזונת חיה, ואם „תשתחרר" מיניקה זו, אין לה תקומה. אלפי אלפים בני אדם, שבאו מכל קצוי ארץ למדינה אחת ומצאו בה „מקום לעבודה פרודוקטיבית", עדיין אינם אומה אחת ואין להם הכרה לאומית משותפת, אלא הכרת אינטרסים משותפים בלבד. רק עתה, אחר מאות שנה של עבודה פרודוקטיבית, מתחילות להגלות באמיריקא סימני התרקמותה של אומה חדשה, „אמיריקנית", ועוד כמה דורות יעברו עד שיגיע יציר חדש זה לגמר הויתו: עדיין אין השרשים בקרקע העבר עמוקים די צרכם! ההיסטוריא יודעת רק נסיון אחד של אומה בת תרבות — האומה הצרפתית לפני מאה ועשרים שנה — שרצתה לעקיר בשורש את העבר הלאומי ולמחות כל זכר לו, עד למנין השנים ושמות החדשים. ומה עלתה בידה? לא היו ימים מועטים והכירה בטעותה: השרשים לא נעקרו, והאילן עדיין עליהם הוא עומד ומהם הוא יונק, אע"פ שלבש צורה חדשה מבחוץ... ואולם „גבורי ישראל" — כל יוכלו! בני עם עני ודל, מפוזר ומפורד, שגם „מקום לעבודה פרודוקטיבית" הוא לו אך אידיאל רחוק, וכל יסוד קיומו בהוה בתור עם אחד אינו אלא הנחלה הרוחנית של העבר, — בני עם כזה הם המה בעלי הכרה לאומית חפשית, שאין לה ולנחלת העבר כלום! —

אמת הדבר, כי נחלת העבר שלנו מלאה רוח דתי, שאין בעלי דעות חפשיות יכולים לקלטו. אבל, אם חושבים אתם, שזהו מה שמבלבל את המחשבה השטחית בקרבנו, אינכם אלא טועים. אלו היה העבר בלבד מלא רוח דתי, היו הכל מבינים, שאין זה גורע כלום מערכו הלאומי. אבל „האסון" הוא, שהרוח הדתי הזה אינו עבר בלבד, אלא כח חי ופועל עדיין גם בהוה. נצייר לנו רגע אחד — אעפ"י שבמציאות לא יצויר — כי נצח הבעל בעמנו בימי אליהו, והעבר ההיסטורי שלנו מיוסד על עבודת הבעל ושאר אלילים, אשר עתה כבר עברו ובטלו, אך לפנים בישראל נבאו נביאים בשמם לצדק ומשפט, לטהרת הלב וקדושת החיים, ולמען שמם יצא עמנו בגולה והראה נפלאות של מסירת נפש בעד אידיאל, ובאמונתו בם מצא די כח בנפשו, למרות כל צרותיו, לברוא לו קולטורא לאומית מיוהדת, שיש בה, לכל הדעות, כמה מרגליות טובות, עם היותה מיוסדת על אמונה דתית ועבודה דתית שכבר נכרתו מן החיים. אלו כך היה מהלך ההיסטוריא שלנו, אין ספק שהיו כל הלאומיים של עכשו, בין המאמינים באל אחד ובין הכופרים בכל, נושאים עיניהם אל העבר ההוא בהתלהבות לאומית והיו משקיעים רוחם ברוחו, בשביל לשאוב

מתוכו כחות רוחניים לעבודת התחיה. ואלו בא אז אדם ואמר: „אין לנו ולאותו עבר כלום, מפני שאין אנו מאמינים עוד באלילים שבמרכזו", היו הכל מסתכלים בו בתמהון, והכופרים בכל ביחוד, היו שופכים כל חמתם ולעגם על „קנאי שחור" זה, שאינו מוכשר להתרומם על החוג הצר של אמונתו (או כפירתו) בהוה, בשביל להבין רוחם של דורות שעברו. „וכי מה ענין אמונה לכאן? — היו צועקים — את רוחנו הלאומי אנו מבקשים, ואותו אנו מוצאים בחייהם ויצירותיהם של אבותינו. וכי הגרמנים, הסקנדינבים וכו' מאמינים עכשיו באלילי אבותיהם הקדמונים? ואעפ"כ, כמה הם מחבבים שארית נחלתו של העבר ההוא"... אבל עכשיו, שבמרכז העבר הלאומי שלנו עומד לא הבעל המת, כי אם אֵל חי באלפי רבבות לבבות, אותו „אב שבשמים" שעדיין רוב העולם התרבותי „מתרפס" לפניו; עכשו שהרוח הדתי הממלא את העבר הלאומי שלנו עוד לא תש כחו ולא פקעה קדושתו בעיני המון בני עמנו גם בהוה,— עכשו אין בעלי פרזות של „חופש" יכולים לעמוד במחיצתו של עבר זה. לפי שעם כל „חפשיותם", עבדים הם לרגש השנאה הממלא את לבם ביחס אל הדת החיה בהוה ותמיד הם רואים בדמיונם עדת קנאים רודפים אחריהם להלבישם ציצית ותפלין, ועל כן מוחלים הם על העושר הלאומי שבעבר, ובלבד שלא יהיו נראים כאלו יש להם איזו שייכות לעניני אמונה ודת שבהוה.

כבר העירותי לפני כמה שנים, שכל דבר שפעולתו בחיים ניכרת, אף אם מצד עצמו אינו אלא ציור דמיוני. הרי הוא „מצוי" אמתי, ריאלי, במובן ההיסטורי (שם, ע' 210); לפיכך, גם מי שאינו מאמין במציאות האלהות כשהיא לעצמה, אינו יכול לכפור במציאותה בתור כח היסטורי ריאלי, ויהודי לאומי, אפילו הוא כופר בעיקר, אינו יכול לאמור: אין לי הלק באלהי ישראל, באותו הכח ההיסטורי שהחיה את עמנו והשפיע על תכונת רוחו ומהלך חייו במשך אלפי שנה. מי שבאמת אין לו הלק באלהי ישראל, מי שאינו חש בנפשו שום קורבת־רוח לאותו „העולם העליון" שבו השקיעו אבותינו את מוחם ולבם בכל הדורות וממנו שאבו את כחם המוסרי — יכול הוא להיות אדם כשר, אבל יהודי לאומי אינגו, אף אם הוא „דר בארץ ישראל ומדבר בלשון הקודש".

כיוצא בזה — היחס לכתבי־הקודש. המאמין רואה בהם „ספר הספרים", התגלות האלהית, שאינה נמדדת באמת־המדה של הבקורת הספרותית, וממילא אין שום דמיון בין ספר זה לשאר ספרים ואין מקום לשאלה על דבר ערכו הספרותי. אבל גם הבלתי־מאמין אם היא יהודי לאומי, אין יחוסו לכתבי־הקודש יחוס ספרותי בלבד, אלא — ספרותי ולאומי כאחד. מן הצד הספרותי

יכול הוא לשפוט על התנ"ך כראות עיניו, ואפשר שספרים אחרים ידועים יהיו נראים לו „יותר גדולים ויותר עמוקים", אבל מן הצד הלאומי לא ישוגה על ידי זה במאומה הרגש הפנימי המקשר אותו אל התנ"ך, רגש של קורבה מיוחדת המעולפת קדושה לאומית, רגש שאלפי נימים דקים יוצאים מתוכו ונמשכים והולכים מתקופה לתקופה עד לעמקי העבר הרחוק. ואין קורבת־רוח זו דומה לְמַה שמרגיש אדם ביחס לאיזה ספר סתם, החביב עליו רק מצד תכנו או מצד צורתו. וכל זה לא רק מפני שהתנ"ך הוא ספר שאנו מוצאים בו „התגלמות רוח עמנו" בתקופה קדומה, שיותר מאלפים שנה מפרידים בינה ובינינו. כמובן הזה אין באמת הבדל גדול בין התנ"ך והאפוקריפים. גם אלו הם מצֵבה היסטורית נאה לתקופה שיצרה אותם. אבל אלו — העיקר חסר להם: אותו ה„היפנוז" עצמו שהרים את התנ"ך ממדרגת מצֵבה היסטורית של תקופה ידועה למעלת כח היסטורי של כל התקופות. ואחת היא לנו, מפני־מה זכו לכך הספרים הכלולים בתנ"ך, ולא האחרים, — מכיון שזכו הם לכך, נעשו הם מה שנעשו: חלק עצמי מן ה„אני" הלאומי שלנו, שלא יצויר בלתו; „כתבי־הקודש" במובן הדתי והלאומי כאחד. וכמה גדולה ונוראה ממשלת הפרָזא בקרבנו, אם אפשר שיבואו אנשים הקוראים לעצמם „יהודים לאומיים" ויאמרו: „כבר נשתחררנו מן ההיפנוז של כתבי הקודש, לפי שמצאנו ספרים אחרים יותר גדולים בעינינו". שמעתם מימיכם בן פונה עורף לאמו, לפי שמצא אחרת נאה הימנה? — וכמה עלובה היא „דלות גַאָה" זו, כשאנו זוכרים, איך מתיחסים אל התנ"ך אותם העמים העשירים, שמן הים הגדול שלהם מלקקים בחורי ישראל ומשתחררים מן „ההיפנוז של כתבי הקודש". בה בעת שבאה לנו הבשורה מארץ העברים, כי בטל ה„היפנוז" של כתבי־הקודש, התחילה אנגליא להכין עצמה לקראת החג החל בשנה זו, חג זכרון למלאת שלש מאות שנה מעת שנוסף לה באוצר ספרותה — בדורו של שֶקספיר! — ספר אחד חדש: „התרגום המקובל" (Authorised Version) של הביבליא באנגלית. וצריך לקרוא מה שכותבים האנגלים, גם החפשים בדעות, על דבר החג הזה, בשביל לראות, כמה חזק עדיין ה„היפנוז" של הביבליא בלב אומה סכלה זו, שאינה יכולה לשכוח — למרות כל עשרה בספרים שיצרה בעצמה — כי היה הספר המתורגם הזה לכח היסטורי גדול בחייה הלאומיים ורשומו העמוק ניכר גם באותם „הספרים הגדולים" [1].

---

[1]) גם „הדיפוטציא" שנשלחה באלו הימים אל המלך לשם החג, אע"פ שרוב חבריה היו כהנים, לא נגעה כְלל בערכה הדתי של הביבליא, ואף לא בערכה הספרותי, אבל הטעימה במלים יפות, מה היתה הביבליא לאנגלים בתור כח

כן הדבר. רק אטרופיא מוחלטת של הרגש הלאומי תוכל להביא את היהודי לידי „שחרור" כזה, שכל קדשי האומה מימית עולם יהיו בעיניו כדברים זרים לו בהחלט, שאין לו ולהם כלום, והוא כקרבם או מרחקם, מתיחס להם בכבוד או בבוז, בהסכם למשפטו על ערכם האוביקטיבי, שהעלה „במצודת שכלו". מי שלא הגיע עדיין לאטרופיא כזו אינו יכול לעקור מלבו את הקשר עם העבר הלאומי וכל קדשיו, אף אם הגיע בעניני הדת עד הגבול האחרון של הכפירה, ואין הבדל בינו ובין היהודי הדתי אלא שזה אומר: „אני מאמין", והוא אומר: „אני מרגיש". ואולם מי שאינו מקושר עם העבר הלאומי לא באמונה ולא בהרגשה — מה נשאר לו בשביל שתהא לו רשות להקרא „יהודי לאומי"? לשון עברית? הסירו גם מעליה את ה„היפנוז" של העבר — ומה לנו ולה? מפינו הלא נכרתה זה אלפי שנה, וזכותה הספרותית איך תעמוד לה, אם ספרותה עצמה, אם כל „היהדות" הכלולה בה, אם גם „ספר הספרים" שלה — כולם יחד אין להם שום אחיזה ברוחנו עכשו, לא בדעה ולא ברגש? ומפני מה לא נפנה עורף גם לה, אם נמצא — ובודאי נמצא! — אחרת נאה הימנה?

וארץ ישראל עצמה? . . .

אך די בזה. באמת לא היה כל אותו הקשקוש במלים מבהילות, כל אותו הציניסמוס בכונה „להכעיס", ראוי כלל לשימת־לב מיוחדת, לולא נראה על־פי סימנים שונים, שזו היא „שיטה" המתפשטת עתה בארץ־ישראל. באו לשם שִׁכּוֹרֵי־מלים מחוץ לארץ והביאו עמהם את ה„מליצות" שהיו שגורות בפיהם בחוץ לארץ, — והרי הם משתדלים להשפיע מרוחם על הדור הצעיר בארץ־ישראל ולעשותו לא רק „חפשי מן המצוות", כי אם חפשי מכל דבר המקשר דור לדור בחיים הלאומיים. ואם מסרב אתה להיות שותף להם ב„עבודה לאומית" זו, מוציאים הם מאוצר המליצות נשק „ממית", שאין שום בריה יכולה לעמוד בפניו: את העיקר הגדול של„סבלנות וחופש הדבור", על פי נוסח חוץ לארץ עם היספות ותקנים של ארץ ישראל. בחוץ־לארץ היו בחורי ישראל „בימים ההם" באים לבתי כנסיות וכובשים ביד חזקה, על סמך העיקר הגדול של סבלנות וחופש־הדבור, את הבימה של הרב

היסטורי לאומי: פעולתה על הלשון, הספרות והאומנות, השפעתה על התפתחות החוקים והיחוסים החברתיים וגם על עצם תכונתו של הרוח הלאומי. „ובשביל שחייבת האומה הבריטית תודה מרובה כל־כך לספר זה, הרי החג — חג־תודה לאומי". כך מדברים בני עם חי באמת, בעלי רגש לאומי בריא וטבעי, שמוכשר להתרומם בשעת הצורך גם על האמונה וגם על הכפירה...

והמגיד, ומחרפים ומגדפים משם את הדת וכל קדשיה. ובארץ־ישראל הרחיבו והעמיקו עתה את הפירוש: לא זו בלבד, שאני רשאי לכבוש בעל־כרחך כלי הבנין שבידך, בשביל להרוס בהם מה שאתה בונה, אלא אף זו, שחייב אתה לעזור לי בהריסתי ברצונך הטוב, ואם אתה עוזבני לנפשי והולך לך, הרי אתה שולח יד בעיקר הסבלנות ומחזיר את העולם לימי האינקוויזיציא [1].

לא יאומן — אבל כן הוא. ולא עוד אלא שעמדו סופרי ארץ־ישראל למנין, בחורים וזקנים יחדו, וקבעו את הפירוש הזה הלכה למעשה, „ופורץ גדר ישכנו נחש"...

ונמצא בא"י עתון אחד, שהוציא דבה על בעלי „ההכרה הלאומית החפשית", כי נמכרו בכסף למיסיונרים נוצרים. כמובן, אין צורך „להכחיש" דבה זו, שגם מוציאיה עצמם ודאי מכירים בשקרותה ולא השתמשו בה אלא לשם תכסיס. לפי ישסגולה מיוחדת היא לבני ארץ־ישראל — בין שהם מן הישוב הישן או מן החדש, בין שהם „זקנים" או „צעירים" — שאם אדם אומר או עושה דבר שלא כרצונם, הם משתדלים קודם כל להטיל בו זוהמא של אינטרסים וחשבונות פרטיים. תכסיסי מלחמה יותר נקיים לא למדו עדיין... אבל יחד עם זה אין ספק בעיני, שאלמלי ידעו המיסיונרים האנגלים, מה הן הדעות המתפשטות עתה בין צעירי היהודים בא"י, היו מתמלאים שמחה ורואים בזה „אתחלתא דגאולה". סולחים היו לה, ל„ההכרה הלאומית החפשית", כל אותן השלילות הדתיות, שהיא מתגדרת בהן עכשו, ובלבד שתתפשט על ידה גם שלילת השלילה ביחס ל„בן האלהים". אנשי־מעשה מנוסים הם ויודעים להבחין בין עיקר וטפל. יודעים הם, שהכפירה בַּכֹּל אינה יכולה להשביע נפשו של עם לאורך ימים. סוף סוף שבה האמונה ותופסת מקומה ברוב הלבבות, בצורה זו או זו. ואולם אותה השלילה ההיסטורית הגדולה, שנקדשה בדם ואש במשך הדורות וסגרה את הדלת בפני הבריות הללו, — אם היא תעקר פעם אחת מן הלב, לא תשוב עוד לאיתנה וכחה לשעבר, ובכל עת שתתעורר התשוקה לאמונה, ימצאו הללו את הלבבות פתוחים לפניהם, ובארץ־ישראל — יותר מבכל מקום, לפי שכאן גם ההכרה הלאומית עצמה תוכל לשמש צנור להשפעתם. עוד לפני ארבע וששים שנה, בעת שבקרבנו לא חלם עוד איש על דבר ישוב ארץ־ישראל במובנו החדש, כבר נמצא בין אלו אדם שספקה עיניו על זה, שאין היהודים משתדלים ליסד להם בא"י ישוב גדול על יסוד

---

[1] [חברה ידועה היתה עוזרת בכספה למכה"ע „הפועל הצעיר", ואחר שנדפס בו אותו המאמר הדלה לעשות כן, והקימו בא"י „רעש" במאמרים ובאספות, על חטא שחטאה החברה נגד ה„סבלנות".]

עבודת האדמה ומסחר, ובשמחה גלויה בא לידי מסקנא — א
בין היהודים בא"י — כי „תורת הרבנים" עומדת לשטן לזה,
לעבודה של חול בא"י, וכי על כן אין הבטחת הנביאים על דבו
לארצם יכולה להתקיים אלא בקשר עם האמונה הנוצרית, שתכש
לכך ותעורר את העולם הנוצרי לעזור להם בזה [1]. ומי שיודע מעמ
לא יוכל להכחיש, כי עוד גם עתה נמצאים ביניהם המון אנשי
והשפעה מרובה, שבחפץ לב היו עוזרים להרחבת הישוב היהודי
האמצעים שבידם — חמריים, מוסריים ומדיניים — אלמלי ראו אי
טוב", שישוב זה הוא הדרך המוליכה את „עם ה'" לנצרת. ולאו דוקא לי
הדת הנוצרית בכל דקדוקיה. יותר מחמש מאות כתות נוצריות יש באנגל
ואין מקפידים שם כל כך על הסמל החיצוני, המשתנה לכמה גוונים. העיקר
הוא—„להתיחס ברטט נפש רליגיוזי אל בן האלהים, אשר נשלח לבני האדם".
ואף החברה הלונדונית „להרחבת הנצרות בין היהודים" — כל מגמתה היא,
לדברי העומד בראשה [2]), להביא את היהודים לידי הודאה בדברי ביקונספילד,
„שישוע מנצרת, בן־האלהים שנתלבש בבשר, הוא תפארת ישראל עד עולם".
„לשם כך — מוסיף הראש — אנו עובדים, ואָשרנו היותר גדול נמצא, כשנזכה
לעזור להשגת דבר זה ולהדליק נר בירושלים, אשר לא יכבה לנצח".

והנה אמנם עד כה לא זכו אלו „לעזור להשגת דבר זה" באופן מורגש,
אבל עכשו, אם עתידה „התורה הצעירה" להתפשט בא"י, מי יודע אם באמת
לא יזכו לראות ברבות הימים „הדלקת הנר בירושלים" על ידי „יהודים טובים",
יהודים „לאומיים", שיאטמו אזנם משמוע קול דמי אבותיהם, הצועקים אליהם
מן העבר, ובמנוחת נפש יפסעו על חללי כל הדורות, עד שיגיעו לכסא־הכבוד
של „בן האלהים", ושם יאחזם „רטט". וההגיון מחייב, שבעלי „ההכרה הלאומית
החפשית" של עכשו, עם כל כפירתם ושנאתם אל האב והבן גם יחד, יהיו
מסתכלים אז בחזיון זה בנחת־רוח ויאמרו בהתגלות־לב: מה בכך ? „יש נפשות
שיש להן כוסף לעולמות אחרים", — וכי לא אחת היא, אם ישאו הללו
עיניהם אל האב או אל הבן ? ומוטב שישאו עיניהם לזה, שכחו יפה לקרבנו אל
המטרה הלאומית „הממשית" — לעשות את הארץ „מקום לעבודה פרודוקטיבית
בשבילנו". תבוא הישועה ממקום שתבוא — ובלבד שתבוא . . .

---

[1]) J. Wilson, The Lands of the Bible, Edinburgh 1347. II, pp. 626—628.

[2]) בהקדמתו לספר תולדות החברה הזאת, שיצא בלונדון בשנת 1908.

ת עתידים הם לאמור כך — איני יודע. אפשר שהם עצמם רבריהם עד היכן הם מגיעים, ואלו הכירו, היו נבהלים ונרתעים ז כה או כה, דברים כאלו טוב שיהיו ברורים עד לסוף כל הגיוניות — וידעו שומעיהם, וידעו גם בעליהם[1].

אחר שנדפס מאמר זה ב„השלח" הייתי בא"י וראיתי, לשמחת לבבי, ש„התורה" י עליה כאן אינה אלא קנין של כנופיא קטנה ואינה מתפשטת במדה מרובה, שר היה להאמין מרחוק ע"פ המאמרים שפרסמו בני הכנופיא בכה"ע שבא"י ל (עי', למשל, „הד הזמן", 1911, גליון 55—57). ואפילו בין „הפועלים הצעירים" ם ישנם הרבה שבאמת „לא הכירו עד היכן הדברים מגיעים", וכל יחוסם אל הענין הזה — „ילדות" היתה בו הרבה יותר מ„שיטה" קבועה (כמו שנוכחתי מתוך שיחותי עמהם ומתוך דברים שבכתב ששלחו לי אחדים מהם). ובכן אפשר היה לקצר עכשו את המאמר — ביחוד, העמודים האחרונים — ולהשאיר רק את הדברים הכלליים שבו. אבל חשבתי, שאין לי רשות לעשות כן. מפני שהנוגעים בדבר הוציאו דבה על המאמר הזה, כאלו נאמר בו, שצעירי א"י „גוטים לנצרות". וכבר נמצאו גם בין סופרי חו"ל שחזרו על השקר הזה במאמריהם. לכן ראיתי חובה לעצמי לשים כאן את המאמר בשלימותו, כמו שנדפס ראשונה, כדי שלא ליתן מקום לאמור, כי אמנם נמצאו דברים כאלו במהדורה ראשונה ונשמטו עכשיו].

החנוך הלאומי *).

„חנוך לאומי" זה שאנו דורשים — מה פירושו בכלל?

לא זה הוא החנוך הלאומי הרצוי: לדבר תמיד על „הלאומיות", לשבח ולפאר לפני הילדים בלי הרף את עמם וסגולותיו המיוחדות. טובי הפדגוגים האירופיים באו זה כבר לידי הכרה, שחנוך לאומי כזה הפסדו המוסרי מרובה משכרו, בהיותו עלול לקבל צורה מקולקלת של „שוביניסמוס", כמו שאנו רואים בצרפת. אלא איזהו חנוך לאומי אמתי? — זה שמביא את הילדים לקלוט את רוח אומתם שלא מדעתם, בהכניסו ללבם את הקנינים האנושיים הכלליים בצורה לאומית. העמים הנמצאים במצב לאומי בריא — חנוך זה הוא אצלם דבר הבא מאליו, בלי שום השתדלות מלאכותית מאיזה צד. האטמוספירא הרוחנית הסובבת בני עם כזה מלאה היא כל כך יסודות לאומיים, עד שכל ילד, כמעט מיום הולדו, צורתו הולכת ומשתלמת ברוח הלאומי שלא ברצונו. וכשכל ענפי החיים הם לאומיים, גם בית־הספר אי אפשר שלא יהיה לאומי בעיקרו. אפילו אותם הלמודים שנראים ביותר כקנין אנושי כללי, כמו חשבון וידיעת הטבע, אף הם אינם משוחררים לגמרי מן היסוד הלאומי, בהיותם משתמשים אצל כל עם בשיטת המדה והמשקל הנהוגה

---

*) בחורף שנת תרס"ב מסרו הלאומיים באודיסא לועד חברת „מרבי השכלה" שם הרצאה בכתב על דבר הנחיצות להנהיג חנוך עברי לאומי בבתי הספר הנתמכים מאת הועד. על ההרצאה הזאת השיב הועד תשובה מפורטת, ובה השתדל להוכיח, כי השיטה הנהוגה מאז בבתי-הספר האלו היא הנכונה ואינה צריכה להשתנות ביסודה. ואחר שהדפיס הועד את ההרצאה ביחד עם תשובתו וחלקן בין החברים, קרא ביום 15 מאי שנה הנ"ל אספה כללית לדון על השאלה הזאת. באותה אספה דברתי את הדברים הבאים בזה, ונדפסו אחרי כן בלשון רוסית, שבה נאמרו. [בשנת תרס"ז תרגמתי בעצמי נאום זה לעברית ונדפס במחברת „הלשון והחנוך", שהוציאה חברת „עבריה" (קראקא, תרס"ז). בעת האחרונה נתחדשה מלחמה זו בחברת „מרבי השכלה" באודיסא, וכנראה מתוך הנאומים באספותיה, שנתפרסמו בכה"ע, לא נשתנה המצב במשך הזמן, ומשני הצדדים נשמעות גם עתה אותן הטענות שנשמעו לפני עשר שנים, באופן שהדברים שדברתי אז עדיין לא עבר זמנם והרי הם כאלו אתמול נאמרו. לכן חשבתי לנכון לתתם פה, בהשמטת איזו דברים, שהיו מכוונים אך לאותה האספה].

אצלו ובהעבירם לפני הילדים קודם כל את יצירי הטבע, הצמחים ובעלי החיים, הנמצאים בארץ מולדתם. יותר מזה בולט היסוד הלאומי בלמוד הגיאוגרפיא וההיסטוריא, אבל מכל כלי־תשמישו של החנוך הלאומי מרובה ביחוד כחו של למוד הלשון הלאומית וספרותה. הלשון נותנת צורה לאומית שלמה לכל עולמו הפנימי של הילד, ובמיטב הספרות הלאומית הוא מוצא עולם מלא הגיונות נעלים, מוסריים ואסתיטיים, שנעשים לאט לאט חלק עצמי מן ה„אני" הרוחני שלו, ומתוך כך בוראים קשר אמיץ וקיים בינו ובין „לאומיותו", שבה הוא רואה לעצמו מקור כל יקר ונשגב במובן אנושי כללי.

היש גם לנו היהודים חפץ בחנוך לאומי כזה?

בזמן הזה יש, לאסוננו, יהודים, שכל עצם קיומה של אומתנו נחשב בעיניהם כדבר שאין בו חפץ ותועלת. עם יהודים כאלה לא נצא, כמובן, להתוכח על דבר החנוך הלאומי. הם, מתוך השקפתם, צריכים בהכרח הגיוני להתקומם נגד חנוך כזה, המתנגד למשאת נפשם. ואלו היה הועד מודה בפה מלא, שגם הוא מחזיק בהשקפה זו, היו משפטיו צודקים, לפחות, בתור תולדות הגיוניות. אבל הרי הועד בתשובתו מדבר, בנגוד להשקפה זו, על דבר „אהבת הלאום" ועל דבר „התמכרות נלהבה" לא אך לעניני הלאום בהוה, אלא אף לעתידותיו. מדבריו אלו יש להוציא, שבנדון זה אין בינינו וביניו שום חלוקי־דעות. כמונו כמהו יקר לנו קיומה של לאומיותנו, ושמירתה היא איפוא חובה קדושה המשותפת לכלנו יחד. אבל אם כן, מי האיש החכם ויבין, איך תוכל הלאומיות להשתמר בהעדר התנאי העקרי לשמירתה: מסירת הקנינים הלאומיים מדור לדור באמצעות החנוך? ואמנם, אין הועד יוצא למלחמה בגלוי נגד החנוך הלאומי בכלל; הוא אינו מתנגד אלא לחנוך הלאומי במובן שלנו, ותחת זה הוא מציע מצדו, כמו שנראה להלן, דרך אחרת, המוליכה, לפי דעתו, ביתר במחון ל„אהבת הלאום" וכו'.

מה הוא איפוא אותו החנוך הלאומי שאנו רוצים בו והועד ממאן בו?

מתוך האמור למעלה יוצא ברור, שדרישתנו בהרצאתנו, להרחיב בבתי־ספרנו למוד שפת עבר וספרותה, היא היא המכוונת להשקפת הפדגוגיא המדעית. אין אנו רוצים כלל, שישננו לילדי העברים תמיד יתרונות הקולטורא הלאומית שלהם. אלה המליצות הרמות, הידועות מכבר, על דבר המעלות היתרות של „היהדות", מליצות שבהן שמים אחרים כל תקותם לעורר על ידן „אהבת הלאום" בלבות הילדים, — הן הנה שנראות לנו, מצד אחד, בלתי רצויות בבית־הספר, בהיותן מעוררות גאוה לאומית נפרזה, המסוגלת להתהפך ל„שוביניסמוס", ומצד אחר — גם בלתי מספיקות לקשר לב הילדים לאומתם

בקשר אמתי וטבעי, אם לא תבוא לעזרתן ידיעת אותה היהדות שהן מספרות בשבחה, ידיעה נכונה השאובה מן המקורות הראשונים. תנאי חיינו הרעים גורמים, שהילד העברי גדל באטמוספירא זרה לרוח־לאומו; מכל עברים יסובבוהו חיים אחרים לגמרי, אשר לא די שאינם עוזרים — כמו בעמים אחרים — לפתח בקרבו שלא מדעתו את התכונות הלאומיות של השכל והרגש, אלא אדרבא, עוצרים בעד התפתחות זו על כל צעד. וכן הדבר גם בבית־הספר. הלשון שבה מלמדים היא בהכרח זו ששולטת בארץ וארץ, והלמודים עצמם ערוכים ומסודרים בהסכם לתכונותיה וצרכי חייה של כל ארץ וארץ, באופן שמשוללים הם, ביחס אל היהודי, אותן הסגלות הלאומיות הדבוקות בהם, כאמור למעלה, ביחס אל העמים החיים בתנאים נורמליים. מה נשאר לנו איפוא בשביל לפתח בלב בנינו את הרוח הלאומי העברי? הלא גלוי הדבר, כי אך ענף אחד מענפי הלמודים נשאר בידנו, שבו אין שום מעצור לפנינו להגדיל ולהאדיר את רוחנו הלאומי כחפצנו, ובו אנו צריכים על כן להשתמש למטרתנו ביתר עז, עד מקום שידנו מגעת. הענף הזה הוא, כמובן, לשוננו הלאומית וספרותה. בכל כחנו אנו מחויבים להשתדל, שגם ילדינו עכשו, כמו בדורות שעברו, תהא רוחם קרובה ללשוננו הלאומית, בהגיעם בידיעתה עד כדי לקרוא את התנ"ך ומיטב הספרות המאוחרת. וקריאה זו היא שצריכה לשמש בבתי־ספרנו כאמצעי ראשי להתפתחות הרוח האנושי הכללי בלב הילדים. מן המקור הלאומי הזה צריך שישאבו ילדי העברים ראשית ידיעתם על דבר ה„אמתיות" המרוממות רוח האדם בכלל ועל דבר הקנינים הגדולים של הקולטורא האנושית. רק בדרך זו יִבָּרא אותו הקשר האורגני בין היחיד ואומתו, אשר הוא ואין זולתו מסוגל לתת לנו בעתיד אנשים יותר שלמים בטבעם, שבהם יתלכדו ה„אדם" וה„יהודי" ויהיו לעצם אחד ויחדל הנגוד הפנימי בין שניהם — זה החזיון המעציב שאנו מוצאים ברוב חניכי בתי־הספר של עכשו.

הנה כן מבינים אנו את ענין החנוך הלאומי. ועתה נשמע נא, מה ענה הועד על זה.

„הועד אינו מסכים — כך הוא אומר בתשובתו — לההנחות הכלליות של ההרצאה, ולפי דעתו, בית־הספר צריך שישתדל ליתן לחניכיו השכלה כללית, אשר תכיל הכרת האדם את עצמו, כן בתור בן להמשפחה האנושית הגדולה וכן בתור אבר מגוף חברתי והיסטורי ידוע. ועל פי השקפה זו צריכים הלמודים העברים לתפוס מקום בשורה אחת עם הלמודים הכלליים, ולא לפני אלה".

ודאי יותר פשוטים ומובנים היו הדברים, אלו, במקום הפריזות הרמות על דבר „המשפחה האנושית הגדולה" ו„הגוף החברתי וההיסטורי", — היה הועד אומר בלשון ברורה, שהוא רואה תעודת החנוך בהכרת איש עצמו בתור אדם ובתור יהודי. אבל אז הלא היתה תשובתו ריקה מכל תוכן, שהרי הכרה שלמה והרמונית כזו היא היא המטרה שאליה שואפים אנחנו. ועל כן בחר הועד בפרזות כאלו, כדי לרמז, שהחנוך שאנו מציעים בא להרחיק את היהודי מן „המשפחה האנושית הגדולה", בהעמידו בשורה ראשונה את „הגוף החברתי וההיסטורי" של היהדות, בנגוד לכל שאר האנושיות כולה. שנוי פני השאלה באופן כזה לא לתשובה הוא ראוי, אלא למחאה עזה מצדנו. איזה הם ספרי־למוד „אנושים כלליים" המשמשים בבתי־הספר של הועד בשביל ללמד „הכרת האדם את עצמו בתור בן להמשפחה האנושית הגדולה"? ספרי־למוד כאלה לא ידעתי, וניכר שהדברים מוסבים על פרקי הספרות, שהמורים קוראים ומפרשים אותם לפני התלמידים, ומתוכם צריכים הללו לשאוב הכרה זו. אבל פרקי ספרות אלו הרי כל עם לוקח מתוך ספרותו הוא, ועל פיהם הוא מכניס ללב הילדים את האידיאות של „המשפחה האנושית הגדולה" באותה צורה שקבלו האידיאות הללו ביצירותיהם של טובי חכמיו ומשורריו הלאומיים, שבהם בא רוחו הלאומי לידי גלוי. יוצאים מן הכלל אך בתי־ספר שלנו, שבהם מחנכים את הילדים על פי ספרות זרה, ובדרך מלאכותית כזו מביאים אותם מראשית ילדותם בברית קולטורא לאומית זרה, אשר בה הם קשורים אחרי כן כל ימי חייהם יותר הרבה מבזו של עמם, בהיותה המקור הראשון למיטב הגיונותיהם ורגשותיהם. וכשאנו באים וקוראים למרביצי השכלה בתוכנו: פנו לכם אל המעין הרוחני שלנו! — הם מראים לנו, במקום תשובה, על „המשפחה האנושית הגדולה", כאלו עסקי „משפחה" זו מתנגדים לדרישתנו, כאלו מעיננו הרוחני אינו מלא למדי במובן האנושי הכללי! וכי יש לך עלבון יותר גדול מזה להכרתנו הלאומית? מי זה יעיז לאמור, שהספרות אשר ראשיתה היא התנ"ך מסוגלת פחות מכל שאר חברותיה להביא את האדם לידי הכרת עצמו בתור „בן להמשפחה האנושית הגדולה"? אך אף אם היתה ספרותנו הלאומית באמת פחותה מחברותיה במובן זה, היינו גם אז מחויבים לדלות מתוכה קודם כל את הרכוש הרוחני שלנו, ואת החסר — למלאות אחרי כן משל אחרים. בין הרוסיים, למשל, לא ימצא מי שיכחיש (זולת אולי „פטריוטים רוסיים" מבין היהודים), ששכספיר וגיטה עולים הרבה על פושקין וגוגול מצד ערכם האנושי הכללי. ובכל זאת לא יעלה על דעת מי מהם להמיר בבית־הספר הרוסי את יצירותיהם של אלה אנשי הרוח הלאומיים

ביצירות יותר נעלות של עם זר. ל„אבסורד" כזה עוד לא הגיע שום אדם אצל עמים אחרים, ואך אצלנו תוכל להמצא השקפה כזו, שחייב עמנו להמיר את שלו בשל אחרים לשמה של „המשפחה האנושית הגדולה".

ובכן, גם סוף משפטו של הועד: „שהלמודים העברים צריכים לתפוס מקום בשורה אחת עם הלמודים הכלליים, ולא לפני אלה" — אינו ענין לעצם דרישותינו. אנו אין אנו דורשים כלל, שהלמודים העברים יתפסו מקום לפני הלמודים הכלליים או אף בשורה אחת עם אלו (לא אדבר כאן על מצב הדבר בפועל, שהלמודים העברים באמת עומדים הרבה שורות לאחור מן הכלליים); אדרבא, אנו מתנגדים לכל עיקר החלוקה הזאת של למודי בית־הספר לכלליים ועברים, ורוצים אנו, שהלמודים העברים הם עצמם יהיו לילדינו המקור הראשי להתפתחות רוחם האנושי בכללו, שמתחלה בבית־הספר ואחרי כן גם בחיים תבטל אותה השניות, אשר על ידה נפרדו בפנימיות נפשנו החיים הלאומיים מן הכלליים ונסגרו בחוג מיוחד, מעין גטו רוחני, הדומה להגטו המוחשי של העבר בזה, שגם לתוכו מתפרצים מעת לעת „אויבים" מן העולם „הכללי" לבלע את הבריות החלשות שבפנה מסוגרת זו. כללו של דבר, החנוך הלאומי שאנו מציעים — זו היא תעודתו באמת, לגדל אנשים שלמים, שהכרת עצמם כאנשים וכיהודים תהא להם למטרה אחת כללית ובלתי מתחלקת, באופן שלא ישאר מקום עוד לאותו הקרע המכאיב שבין עניני היהדות ובין יתר מקצעות החיים בנפשו של אדם מישראל.

אך עוד גם טענה אחרת להועד נגדנו. „מן הצד הפדגוגי — אומר הוא — אין הועד יכול להסכים לשיטה העושה למוד הלשון ליסודה של תורת בית־הספר, והוא חושב, שבית־ספר למתחילים אינו מסוגל כלל להבנות על יסוד השכלה פילולוגית". ובהמשך דבריו אחרי כן חוזר הועד ומדמה שנית למוד לשוננו הלאומית להפילולוגיא הקלַסית, ומתוך זה הוא מוכיח, שאין יסוד לדרישתנו, שהרי למוד לשון רומאית בגימנסיות הרוסיות לא הביא לידי תוצאות חיוביות.

על דברים כאלה קשה להשיב בקר־רוח. אין אנו יודעים על מה להשתומם יותר: אם על שאין הועד מבין כל עיקר, מה טיבה של השאלה הנדונת, או על שנפשו ריקה כל כך מכל רגש של חבה ללשוננו הלאומית, עד שהוא משוה את למודה לזה של השפות הקלסיות המתות, הזרות לנו. מי שמכיר בטיב השאלה שלפנינו הוא יודע, שאין אנו דנים כלל על למוד הלשון בדרך פילולוגית, כזה שנהוג בגימנסיות ביחס ללשון רומאית. בכל בתי־הספר והחדרים המתוקנים המלמדים לשון עברית והסכם למגמותינו — הדקדוק הוא אחרון

ללמודים שם. לא בזאת חפצנו, שידעו התלמידים את החקים היבשים של צורת הלשון החיצונית, אלא — שיקלטו את הרוח החיה בקרבה, שהיא קשורה ברוח העם עצמו ובעבודתו הקולטורית במשך אלפי שנה. לשוננו הלאומית, אע״פ שחדלה זה כבר להיות לשון מדוברת, לא חדלה מאז ועד עתה להתפתח כגוף אורגני חי, ואך חסרון־ידיעה מוחלט במצב הענין לאמתו יכול להביא לידי „גזרה־שוה" זרה כזו, לדמות את הצעתנו ללמוד הפילולוגיא הקלסית. בשביל להבין את ההבדל שבין לשון עברית ורומאית, אין צורך כלל ללמוד את הלשון עצמה. די לאסוף ידיעות על דבר אלפי המכתבים בעברית על עסקי משפחה ומסחר, שמתקבלים על ידי הפוסטא בעירנו אודיסא לבדה. באספתנו זו בודאי נמצאים סוחרים שמחזיקים בבית־מסחרם סופרים מיוחדים ללשון עברית, כמו לכל שאר הלשונות המתהלכות בעולם המסחר. וכי יש דוגמתו של דבר זה בלשון רומאית? ובאחרונה אנו שואלים: היוצאים כתבי־עתים בלשון רומאית? —

פה נמצא מי שהשתדל להוכיח, שכל עצמה של הלשון אינה אלא צורה חיצונית, שאין לה שום ערך לחיי העם. וראיה לדבר הוא מביא מזה, שיש במקרא איזו פרשיות בלשון ארמית. אבל מי שנוטל רשות לעצמו לגלות דעתו כהלכה פסוקה בענין זה — לא די לו לדעת את המקרא, אלא צריך שידע גם את ההשקפה המדעית בזמננו על מהותה של הלשון וערכה לחיי האדם הפנימיים. כמובן, אין אנו יכולים להכנים עצמנו בפרטיהן של תורות מדעיות שונות, אבל בכלל אומַר, שהשקפה זו על הלשון, כאלו אינה אלא צורה חיצונית של המחשבה, זה כבר עברה ובטלה מעולם המדע; עכשו הכל מודים בחשיבותה היתרה של הלשון מצד פעולתה הפסיכולוגית, ושיטה אחת ידועה הגיעה אף לידי החלטה קיצונית זו, שהלשון היא שבראה את המחשבה, ולא להפך.

ולשוא ישתדלו כמו כן להוכיח לנו, שמעולם לא היתה לשון עברית חשובה ביותר בעיני עמנו. האמת ההיסטורית אינה כן. והראיה שמביאים מתנגדינו מטה שבתקופה הערבית כתבו טובי חכמי ישראל את ספריהם הפלוסופיים בלשון ערבית — אינה מוכיחה כלום. אלו קראו, לפחות, את ההקדמות לתרגומים העברים של הספרים ההם, היו יודעים מתוכם, כמה מעצורים קשים צריך היה לנצח מי שבא באותם הימים להציע רעיונות פלוסופיים בלשון עברית. לשון המקרא והתלמוד לא הסתגלה עוד אז להמחשבה הפלוסופית, שאך החלה לצמוח בישראל. אבל אותם החכמים עצמם, כהרמב״ם ור׳ יהודה הלוי, שמוכרחים היו מפני זה (ומפני טעמים אחרים שאין כאן מקומם) לכתוב

ספריהם הפלוסופיים בערבית, היה כחם גדול גם בלשונם הלאומית, ובה כתבו באמת את שאר חבוריהם.

יתר על כן, מפני מה אין מתנגדינו מגלים לכם יחד עם זה, באיזו לשון נשתמרו לנו אותם הספרים הפלוסופיים עצמם שנכתבו תחלה בערבית? בעוד שהאורגינלים הערביים היו הרבה מאות שנה מונחים בארונות של ביבליותיקות שונות, לא נודעים ולא נקראים, ואך בזמננו הוציאום משם והדפיסום לתועלת חוקרי המזרח המועטים — הנה התרגומים העברים של הספרים האלה, תרגומים שנעשו על ידי בני דורם של המחברים עצמם, נתפשטו תיכף בין העם והיו למורי־דרך תמידיים לכל הוגה דעות בישראל, לעמודי־עולם של המחשבה הלאומית, שעל פיהם נתחנכו דורות לעשרות, אע״פ שהתרגומים האלה, בסבת מצבה של הלשון אז, מגומגמים הם ויש גם שקשה מאד להבינם.

אינני רואה צורך להאריך עוד בשביל להוכיח דבר פשוט ומפורסם כזה, שיש חפץ לעם בלשונו הלאומית, ועל כן אעבור לטענתו האחרונה של הועד, שהיא גם היותר חמורה.

„מן הצד המעשי חושב הועד — כך הוא אומר הלאה — שבית־ספר עממי למתחילים צריך ליתן לחניכיו כלי־זיין למלחמת־הקיום הקשה, ומתוך השקפתו זו אינו חושב לאפשר לקצר בשביל ילדי העברים, הנולדים ונשארים בארץ רוסיא, את הלמודים האלו: לשון רוסית וכתבה, חשבון, ראשי פרקים מן ההיסטוריא הכללית והגיאוגרפיא, שיעורים מוחשיים וכו׳״.

אך השקפה כזו על מלחמת־הקיום נראית לי צרה ביותר (אל נא יחר למתנגדינו על שהרשיתי לעצמי להשתמש ביחס אליהם בתואר זה, שכו רגילים הם להשתמש תמיד ביחס אלינו). היהודי מוכרח להלחם בעד קיומו מלחמה כפולה: כאדם בכלל וכיהודי בפרט. הרבה פעמים הוא המנוצח במלחמה הכללית לא מפני שתש כחו בתור אדם, אלא רק מפני שהוא יהודי. ומי זה לא ידע את האמת הפסיכולוגית הפשוטה הזאת, שיסוריו של אדם נעשים קשים ביותר וכבדים מנשוא, אם מכיר הוא עם זה בלבו, שיסורים אלו אין טעם ומטרה להם? ובכן, אותו הצורך עצמו של מלחמת־הקיום מחייבנו לתת לילדי ישראל משען מוסרי פנימי בשביל חייהם הקשים לעתיד. צריך שידעו ויחבבו אותה היהדות שעליה עתידים הם להלחם ולסבול כל ימי חייהם. דבר זה יועיל להם להקל יסורי החיים הרבה יותר מקצת הידיעות „המעשיות״, מעין ראשי פרקים של היסטוריא וגיאוגרפיא וכו׳. ציירו נא לעצמכם איש יהודי צעיר שגמר למודיו בבית־ספר של הועד, ובהתיצבו על

דרך החיים להלחם מלחמת קיומו, הוא פוגש מיד בצעדיו הראשונים מכשולים שאין ביכלתו להסירם. יודע הוא לשון רוסית, קטעים מספרי פושקין ושאר הסופרים הרוסיים, יודע הוא גם חשבון ויסודי הגיאוגרופיא וכו׳, אך ברצותו להכנס בידיעותיו לאיזה ענף מענפי העבודה האנושית, הוא נדחף לאחור ביד חזקה, מפני שהוא יהודי. ובאותה עת עצמה הרי יהדותו רפויה בידו מאד. לשון עמו לא ידע, ספרות עמו זרה לו; כל מיטב רגשותיו, כל ההגיונות המרוממים את הנפש — כל אלה שאב עד עתה ושואב גם עתה ממקורות שאין להם דבר עם היהדות. היכולים אתם לראות בדמיונכם מה שנעשה בנפשו של יהודי כזה, המסובל ביסורים בגלל אותה „יהדות" שאינו יודע מה טיבה? ומה איפוא — שואל אני את חברי הועד — עשיתם אתם, הדואגים כל כך למלחמת־הקיום, בשביל להקל צער נפשו של אדם זה? איזה הוא המשען המוסרי אשר נתתם לו, כדי שיוכל לשאת את „צרתו היהודית" בסבלנות ודעת? ו א ת ם עוד תהינו לדבר בשם מלחמת־הקיום! — הלא בשם אותה מלחמה עצמה אנו דורשים, שיחונכו ילדי ישראל ברוחנו הלאומי!

הנה אלה הן כל טענותיו השליליות של הועד ביחס להשקפתנו היסודית. אבל יחד עם זה הוא נותן לנו גם מצדו פרוגרמא „לאומית" חיובית. להוי ידוע לכם, שהוא, הועד, אינו פוטר עצמו כלל מלטעת בלבבות „אהבת הלאום" וכו׳, אלא שהוא חושב, שכל זה אפשר וצריך להשיג בדרכים אחרים לגמרי. אך נשמע נא דבריו בלשונו:

„לפי דעתו של הועד, אהבת הלאום, חבת העבר שלו, רגש נלהב ביחס אל ההוה והעתיד שלו, יחד עם הכרת הקשר המאחד את כל האנושיות — כל זה יושג לא על ידי למוד הלשון, אלא על ידי סדור נכון של תורת בית־הספר כולה ועל ידי ההשפעה החנוכית של המשפחה והחברה".

פרוגרמא זו — ערפל סביבה במדה שאין למעלה ממנה. מה הוא לדעת הועד „סדור נכון של תורת בית־הספר כולה", שבו הוא רואה אמצעי להתפתחותה של אהבת הלאום? לפי דעתנו, הסדור הנכון של תורת בית־הספר הוא רק זה, שמגמתו לעשות זאת התורה כולה לדבר אחד שלם, להרחיק מתוכה כפי היכולת כל מיני שניות וכל מיני נגוד בין יסודותיה השונים. וסדור כזה של עניני בית־הספר אצלנו — הוא הוא הדבר שאליו אנו שואפים, בחפצנו לשים קץ למלחמה מסותרת זו שבין היסוד היהודי ובין היסוד האחר, הנקרא „כללי", מלחמה המצויה ומוכרחת להמצא בבתי־ספרנו, כל זמן שמקום הלמודים העברים בתוך הפרוגרמא הוא, כמו שאמרתי למעלה, מעין גטו מיוחד ומסוגר. מפני מה אין אנו מוצאים אצל עמים אחרים ח ל ו ק ה זרה כזו של

למודי בית־הספר ל„לאומיים" ו„כלליים"? מפני שאצלם כל הלמודים הם „לאומיים" ו„כלליים" כאחד; מפני שהם לא שפלה אומתם בעיניהם כל כך, עד שיוציאוה מכלל „המשפחה האנושית" ויחשבו את כל הלשונות והספריות שבעולם לענינים „אנושיים כלליים", חוץ מלשונם וספרותם הם. הסדור הנכון של עניני בית־הספר אצלנו יושג איפוא רק אז, כשגם אצלנו יהיו הלמודים העברים ל„כלליים", כלומר שעל ידם יתפתח רוחם האנושי של הילדים בצורתו הלאומית, כמו שכך הוא הדבר אצל עמים אחרים.

ועוד פחות מזה אפשר להבין, מה מקוה הועד מן „ההשפעה החנוכית של המשפחה והחברה". בנוגע אל „החברה", הנה התכונה השלילית של „השפעתה החנוכית" במובן הלאומי העברי גלויה לעין כל כך, עד שאין צורך להרבות דברים עליה. מי זה לא ידע, שהחיים החברתיים הסובבים אותנו לא די שאינם מסוגלים לעזור להתפתחותו וחזוקו של רוחנו הלאומי, אלא שעומדים גם לשטן לנו על כל צעד? אבל גם „המשפחה" היהודית בעת האחרונה לא תוכל, לצערנו, להחשב כמבטח־עוז להחנוך הלאומי. והועד אף הוא ידע זאת היטב, ובתשובתו זו עצמה, שבה הוא משלח אותנו אל „המשפחה", משתדל הוא בהמשך דבריו להוכיח, ש„המשפחה" נוטה יותר ויותר לצד ההשכלה „הכללית", להרחיבה על חשבון הלאומיות. הדבר הזה — אשר חזרו עליו כאן בשמחה גלויה כל כך, — הלא יוכיח, שאי אפשר לסמוך כלל על ההשפעה החנוכית של המשפחה במובן הלאומי. אצל כל האומות ההמון הפשוט בקוצר דעתו מוקיר יותר אותם הדברים שהוא מוצא בהם תועלת חמרית ומוחשית, ואך טובי האומה, בעלי בינה יתרה, הם המה מגני האידאלים הלאומיים. עד לפני זמן קצר היה אמנם ההמון היהודי יוצא מן הכלל הזה, בהוקירו מכל יקר את ידיעת לשונו הלאומית וספרותה, והיה מוכן ומזומן להביא קרבן כל קניני העולם הזה אך בשביל לחנך בניו ברוח היהדות ולמסור מדור לדור את הנחלה הלאומית. אבל עכשיו באמת נראית בהמוננו נטיה לחדול מהיות יוצא מן הכלל, ותחת זה התחילו משכילי העם להיות הם ה„יוצאים". לא די להם שאינם רואים חובה לעצמם, כמשכילי כל עם זולתנו, לשמור על קניני האומה ולהלחם נגד כל הנטיות המסוכנות לחיינו הלאומיים, אלא, אדרבא, נראים כשמחים על נטיות כאלה, המתגלות בתוך ההמון, ו„רצון האבות" נעשה להם קודש, שאין אדם רשאי לנגוע בו. אבל תאב הייתי לדעת, מאימתי התחילו „מרבי השכלה" שלנו לכבד כל כך „רצון האבות" בעניני החנוך... והן לא רחוקים אנו עדיין מאותם הימים, כשמרבי־השכלה אלו עצמם היו חושבים לאפשר וגם לחובה להשתמש בכל מיני

אמצעים — אמצעים שלפעמים אפשר היה לפקפק ב„כשרותם" — בשביל לאנוס את אבות המשפחות היהודיות, שישלחו את בניהם ל„אסכולות", ולא השגיחו כלל באמונות ידועות שהיו אז קודש־קדשים לאלה „האבות" עצמם. — אך למה לנו לשוב אל העבר? הלא גם עתה, כשמדבר הועד בתשובתו על אדות התרשלות ההמון ביחס להשכלה הכללית בבית־הספר, — הוא מוסיף בצדק: „שחובת המשכילים היא להלחם נגד זה". מפני מה איפוא — שואלים אנו — אלה המשכילים עצמם, שביחס להשכלה הכללית מודים בחובתם להלחם נגד נטיות ההמון, מקשיבים הם כל כך לרצון האבות, כשהדבר נוגע לחנוך הלאומי? מה היא הסבה הגורמת שנוי יחוסם לאותם האבות עצמם בשני מקרים דומים זה לזה?

התשובה ברורה. באחד מאלו המקרים קרירות־רוחם של האבות מתיחסת לאידיאלים קרובים ללב המשכילים, בעוד שבמקרה השני קרירות־רוחם של האבות מתאימה להלך נפשם של המשכילים עצמם, שאף הם מחבבים את האידיאלים הלאומיים לא יותר — ואפשר עוד פחות — מן ההמון.

אך בחסרון־חבה כזה לעצם הענין אפשר למצוא סבת הדבר, שהועד בתשובתו אינו רוצה בשום אופן להבין מהותם האמתית של דרישותינו. כבר ראינו למעלה, איך נתחלף לו למוד הלשון הלאומית בפילולוגיא, אך יש בדבריו דוגמא עוד יותר מצוינת במובן זה. כידוע, נתעוררה שאלת החנוך הלאומי בפעם הראשונה באספתנו הכללית לפני שנתים. גם אז הצענו את דרישותנו באופן ברור על יסוד השקפה לאומית בלבד. ובכל זאת, בפרוטוקול של אותה אספה החליף הועד את הדרישות האלה בדרישות ד ת י ו ת והודיע, שקצת מן החברים דרשו לשנות סדרי בית־הספר ברוח דתי גמור. „חוסר־דיוק" זה בהרצאת דעות אחרים עורר באספת השנה שעברה מחאות נלהבות, שהביאו לידי קטטות מעציבות. כמדומה לך, שאחר כל זה הרי צריך היה הועד כבר לזכור היטב, שהשאלה שעליה אנו דנים בהרצאתנו אין לה עסק עם הדת. ואע"פ כן חוזר הועד בתשובתו ל„טעות" זו. הוא מודה שם, שבבתי־הספר לנערות מקדישים ללמודים העברים זמן מועט מאד, והריהו מצדיק את הדבר קודם כל בזה, „שהנערות אין להן צורך כל כך בידיעת־הדת, מפני מיעוט השתתפותן של הנשים בעבודה הדתית של הצבור היהודי". ההצטדקות הזאת, כמובן, אין לה שחר, כשאנו מדברים על החנוך ברוח הלאומי, אשר לחזוקו חשובה השפעת האשה — שעתידה להיות אם — לא פחות, ואולי עוד יותר, מזו של האיש. במה איפוא נוכל לבאר את העקשנות הנפלאה הזאת בערבוב המושגים השונים, אם לא בזה, שחברי הועד עצמם אין בלבם

שום רגש של חבה להתפתחות ההכרה הלאומית ושעל כן אינם מוכשרים גם להבין אפשרותה של הכרה כזו בצורתה האמתית?

במצב כזה צריכים אנו באמת להודות במה שאומר הועד להלן: „שלא הפרוגרמא היא העיקר, אלא אופן הוצאתה לפעולה". הועד אמנם מרמז בזה אך על המורים, בחשבו, שמורה הגון כחו רב לעשות נפלאות גם בפרוגרמא דלה ובזמן בלתי מספיק. בזה, כמובן, אינני מודה לו. כשיחסר הזמן הנחוץ ופרוגרמא רחבה ומושכלת, אי אפשר לדרוש אפילו ממורה מצוין, שיגיע לתוצאות מניחות את הדעת. אבל יחד עם זה ברור בעיני, שגם פרוגרמא טובה וגם תוספת זמן ואף גם מורים טובים — כל אלה לא יבערו את הרע, כל זמן שהמשכילים העומדים בראש הנהגת בתי־הספר יתיחסו בקרירות־רוח נוראה כזו לעניני החנוך הלאומי. עם כל היות הועד מתאונן בצדק על חסרון מורים הגונים ללמודים העברים, הנה יש בעירנו בכל זאת מורים אחדים, הידועים גם להועד, שיש להם גם הכשרון וגם ההכנה הדרושה לכך. שאלו נא איפוא את המורים האלה ויספרו לכם הרבה דברים מלאי־ענין על אדות המלחמה התמידית — מלחמה שסוף סוף אך לשוא היא — עם קרירות־הרוח ויחס של „מה־בכך" להלמודים העברים מצד מנהלי בתי־הספר, מועצות־המנהיגים וכו'. הרגש הדק של הילדים מכיר תמיד, מה הוא ערכו האמתי של למוד זה או זה בעיני ראשי בית־הספר, ובהסכם עם זה הם, הילדים, מתירים לעצמם להתרשל גם מצדם באותם הלמודים, שכל העונש הכרוך בהעדר־ידיעתם הוא — שחוק של סליחה מצד המנהיגים.

וזו היא הסבה שמביאתנו להטעים ביחוד את השקפתנו היסודית על הענין. לפי שכל תקון מעשי, כשהוא לעצמו, לא יעשה פרי, כל זמן שהעומדים בראש יתיחסו אל הענין בקרירות־רוח כאשר עד כה. ועל כן רואים אנו את המטרה העיקרית של אספתנו עתה בזה, שיכיר הועד את דעתם האמתית של החברים בדבר בתי־הספר. אם יגלו לו החברים את חפצם בהחלט, שבתי־הספר יהיו באמת עברים במובן הלאומי, אז יהיה מוכרח להבין לבסוף, כמה גדול ההבדל בין הלשון הלאומית והפילולוגיא הקלסית, או בין החנוך הלאומי ושמירת המנהגים הדתיים.

ובחתימת דברי מרשה אני לעצמי להעיר לכבם עוד גם על הדבר הזה: טעות גדולה היא בידי החושבים, ששאלה „בוערת" כזו, הנוקבת ויורדת עד לעמקי עניני חיינו הלאומיים, תוכל להפתר באופן מוחלט על ידי אספות של איזו „חברה". השאלה הזאת תוכל להפתר אך על ידי העם בכללו, והעם

יפתור אותה בעתיד קרוב פחות או יותר בהסכם לדעתנו. בזה אי אפשר להטיל ספק, כי את הפתרון הזה ידרוש מאת העם האינסטינקט של חפץ־הקיום. כבר גם עתה אנו רואים סימנים מובהקים של המהפכה הקרובה לבוא בעניני החנוך. לא אך אצלנו פה, אלא בכל מקום שיש עדות יהודיות חשובות, כן ברוסיא וכן בשאר ארצות, שאלת החנוך הלאומי עומדת כעת על הפרק, מעוררת דעת הקהל, והשקפותינו הולכות ורוכשות להן יותר ויותר נפשות רבות ומגנים אנשי־חיל. וטבע הענין מחייב זאת. הרגש הלאומי, בהתעוררו, פונה הוא קודם כל לאותו צד, שבו תלויה התפתחותו לעתיד: לצד החנוך של הדור הבא, אשר עליו יהיה להמשיך את העבודה הלאומית אחר הדור ההולך.

הגימנסיה העברית ביפו. *)

אין בין „שאלות ארץ־ישראל", כמדומה לי, אף אחת, שמרבים עכשו להתוכח בה כל כך, ובהתרגשות מרובה כל כך, כשאלת הגימנסיה העברית ביפו. ואני אך לפני חודש ימים בקרתי את הגימנסיה. ארבעה ימים, ארבע שעות בכל יום, הקשבתי אל הלמודים במחלקות השונות, וחוץ לזה נזדמנתי כמה פעמים עם מורים ועם תלמידים והרביתי שיחה עם אלו ועם אלו. ועל סמך כל אלה נוטל אני רשות לעצמי להתערב בוכוח „בוער" כזה, אע"פ שאינני בטוח, שלא אקָוה בנחלת מצד זה או זה, או משני הצדדים גם יחד.

„להתערב בוכוח" — אמרתי. כי אין מגמתי כאן אלא לברר אותו ענין שהיה לנושא הוכוח, אך לא באתי להרצות בפרטות על מצב הגימנסיה מכל הצדדים. מוסד חנוכי גדול כזה, אפילו פדגוג מומחה ומנוסה אינו יכול להקיף כל פרטיו במשך ימים אחדים, וכל שכן איש „מן החוץ". כל מה שיכול אני ורשאי אני להגיד על דבר הגימנסיה בכלל — הוא רק זה: שמתוך כל מה שראיתי ושמעתי שם נקבעה בלבי הכרה כללית, כי גרעין בריא פה לפנינו, המוכשר להתפתח יפה בתנאים רצוים. עד כה אמנם התנאים עדיין אינם רצוים כל־כך. ההנהגה והאורגניזציא הפנימית עדיין לקויות מהרבה צדדים. אין כח מאַחד, ועל כן אין אחדות בין הכחות הפועלים. יש רצונות טובים ומועילים, אך אין רצון אחד הכולל יחד... גם פרוגרמא קבועה בהחלט עוד אינה, ואף מספר השעות ללמודים השונים עדיין עולה ויורד לעתים תכופות ביותר [1]. וכל זה אי־אפשר שלא יעשה רושם על מהלך הלמודים, וממילא גם על ידיעות התלמידים, שבכמה פרטים עדיין רחוקות הן ממה שהיו צריכות להיות. אבל כל המומים האלה, ועוד אחרים שלא הזכרתי, אינם מחויבי־המציאות ואפשר להסירם לאט לאט. העיקר הוא, שהרעיון המונח ביסוד הענין רעיון בריא

*) נדפס ב„השלח" כרך כ"ה חוב' ו' (טבת תרע"ב) בשם „בין הקצוות".

[1]) המחברת הנקראת בשם „פרוגרמא", שיצאה כבר בארבע הוצאות, עם שנוים שונים מהוצאה להוצאה, — נחשבת אך כעין „הצעה", אך לא כחובה מוחלטת, ואין המורים חוששים לסור מעליה, לפי ראות עינם, איש איש במקצוע שלו.

הוא, והתגשמותו במעשה אינה מן הנמנעות. זהו הרושם הכללי שהוצאתי מתוך בקורי, וזהו, לפי אמונתי, הרושם שיוציא גם כל איש אחר הבא אל הבית בלי משפט קדום, לא להימין ולא להשמאיל.

עכשיו רוצה אני לעבור לעיקר עניני. אבל אקדים עוד דברים אחדים על מהותו של „הרעיון המונח ביסוד הענין". לפי שלא „בקומתו וצביונו" נולד הרעיון הזה, אלא הספיק כבר להשתנות ולהתפתח, ואם איני טועה, גם עתה לא כל המדברים על הענין מבינים באופן אחד את הרעיון שביסודו, ועל־ידי זה נתבלבלו הדעות עוד יותר.

„לרגלי ההתענינות בהתפתחות הישוב העברי העירוני בארץ־ישראל על־ידי מסחר ואינדוסטריה, החלה שאלת; בית־ספר בינוני להיות נשאה על כל לשון. מה יעשה העירוני בלי בתי־ספר בינונים? כיצד יכול הוא לחשוב על ישיבת קבע בארץ, אם אחרי זמן, כשיגדלו בניו, עליו לשלחם מן הארץ? שאלה זו שאלו את עצמם זה כבר המשכילים בעלי אמניות חפשיות שהיו בארץ, ובדאבון לב חכו ליום שיאלצו לפתור אותה כדרך שפתרוה לעצמם כבר אחדים מחבריהם — לאמור, לעזוב את הארץ ולנסוע עם בניהם לארץ אחרת, כדי לגדלם שם". (דין וחשבון של הגימנסיה העברית ביפו לשנת תרס"ט, עמ' 1).

כך מבארים איפוא ראשי הגימנסיה עצמם את הרעיון שעורר את המיסדים הראשונים לגשת למפעל זה (בשנת תרס"ו). לא היתה לנגד עיניהם מטרה לאומית גדולה וכללית, אלא רצו רק למלאות חסרון מורגש לבני מפלגה קטנה בארץ ישראל: לברוא בית ספר בינוני בשביל „המשכילים בעלי אמניות חפשיות" שהתישבו בא"י, כדי שיוכלו „לתת לבניהם השכלה בינונית או להכינם במשך זמן למודם לבית מדרש עליון" (שם, ע' 2), ולא יצטרכו לעזוב את הארץ. ולפי שהיו המיסדים לא „מבקשי־עסק" פשוטים, כי אם יהודים בעלי אידיאלים לאומיים וציוניים, היה הדבר מובן מאליו, כי הבית הנוסד על ידם בארץ־ישראל יהיה עברי־לאומי ברוחו, ושפת הלמוד תהיה עברית, כבשאר בתי־הספר הלאומיים בארץ־ישראל. ולפי שנוסד הבית מעיקרו בשביל מפלגת „המשכילים בעלי אמניות חפשיות", מפלגה שאינה מקפידה על החנוך הדתי במובן המקובל, הנה אפשר להבין גם זאת, ששמו להם המיסדים לחוק „לבלי התערב כלל ביחס התלמידים אל מנהגי הדת. בגימנסיה ילמדו את כל הלמודים הלאומיים — תנ"ך, תלמוד גם תפלות ישראל ולקוטי דינים, אבל הכל רק לשם הספרות העברית ולא לשם הדת". (שם).

ואלו היה הרעיון היסודי נשאר בצמצומו זה, היה המוסד החדש מוצא את הדרך כבושה לפניו, בנוגע לתוכן הלמודים, והיה נפטר בנקל מכל הטענות והתביעות. לקבוע פרוגרמא ללמודים הכלליים בבית ספר בינוני, שצריך לשמש פרוזדור לבית ספר עליון — אין לך דבר קל מזה. כמה פרוגרמות כאלה ישנן בארצות אירופא, וכלן לדבר אחד מתכונות: להכין את התלמידים לאוניברסיטאות, ואין הבדל ביניהן אלא בפרטים קטנים. צריך איפוא לבחור באחת מאלה ולשימה יסוד לפרוגרמא של הגימנסיה ביפו. ובנוגע ללמודים העברים — מאריה דאברהם! וכי לא די בזה בלבד, שתלמידי הגימנסיה ביפו ידברו עברית וילמדו הכל בעברית, ולשאר הלמודים העברים יקדישו את הזמן שאפשר יהיה להקדיש, אחר מלוי ספוקם של הלמודים הכלליים? איפה תמצאו במקום אחר בעולם „גימנסיה עברית" כזו? — ולמודי הדת? הרי ידעתם, שאותו דבר שנותנים באיזו גימנסיות לתלמידים יהודים בשם „למוד הדת", — רבים מן ההורים, בעלי דת באמת, מונעים את בניהם מלקחת חלק בו. ומה יש לכם צדקה לדרוש יותר דוקא מגימנסיה זו שביפו? וכי בשביל שהיא נותנת לכם מתנה יפה, לשון וספר עברי, רשאים אתם לדרוש מאתה כפלי כפלים? גימנסיה היא גימנסיה וצריכה לדאוג קודם כל להשכלה הכללית, לפי הפרוגרמא המקובלת בעולם, כדי שתשיג מטרתה שבשבילה נוצרה, והידיעות העבריות נותנת היא עד מקום שהיכולת מגעת — ודי. חייבים אתם להודות על הטובה, ולא לבוא בטענות ותלונות על מיעוטה.

אבל בתוך כך בא שנוי עיקרי במהלך הענין ונשתנה גם רעיונו היסודי. המוסד החדש לא יכול להתקיים בלי עזרה מן החוץ, והמיסדים התחילו לעשות לו פרסום ולמשוך עליו עיני העם בחוץ לארץ. ובחוץ לארץ היו רבים אמנם כודאי מוצאים, שראוי לתמוך גם גימנסיה פשוטה בא"י, המונעת את המשכילים מלעזוב את הארץ. אבל התלהבות לאומית לא היה מוסד כזה יכול לעורר בלבבות. ההתלהבות ביחס אל הגימנסיה נתעוררה רק אז, כשנולד הרעיון, שהבית הזה יש לו תעודה לאומית יותר נשגבה ובא למלאות אותו הצורך הלאומי, שהיה מורגש לרבים, וגם בא לידי גלוי בספרות, עוד כשלש עשרה שנה לפני זה: לברוא על־ידי החנוך בארץ־ישראל טופס חדש של יהודי משכיל, שיתאחדו ברוחו היסוד הלאומי העברי עם היסוד האנושי הכללי אחדות מוחלטת והיו ליציר אחד שלם, בלי נגודים פנימיים, בלי אותו „הקרע שבלב", שעושה את היהודי המשכיל שבגולה, בעל „שתי רשויות", ל„נפש רצוצה" שאין בה מתום. איני יודע בדיוק, מתי ועל־ידי מי ניתנה להגימנסיה העברית תעודה לאומית זו. ואפשר שנעשה הדבר מאליו, כנהוג בהתפתחות החיים

החברתיים, שהצורך התובע ספיקו משעבד לו את הדברים המסוגלים להיות אמצעים לכך ומשנה צורתם בהסכם לזה. ובאמת כבר נראה גם בענין המדובר עצמו חזיון דומה לזה, אם כי בתמונה יותר קטנה, עוד באותו הזמן שהזכרתי למעלה: הלא גם „בית־הספר שביפו", שהיה מפורסם בימיו לא פחות מן הגימנסיה עכשו, נוסד מראשיתו רק על־ידי יחידים לצורך מקומי פשוט, אלא שהחזיקו בו אחרי כן אלו שרעיון „הטופס החדש" מלא את לבם ועשוהו אמצעי למטרתם [1].

איך שהוא — מיד כשקבלה הגימנסיה תעודה כזו, נשתנה המצב בעיקרו ונעשה הענין קשה ביותר. עתה אין עוד ההשכלה הכללית עיקר המטרה, והידיעות העבריות — מתנת חנם שאין לה שיעור וניתנת לפי מדת היכולת. עתה באים שניהם כאחד — האדם והיהודי — וכל אחד דורש תפקידו במלואו, במדה הדרושה להשגת המטרה. קנה־המדה הוא עתה לשניהם לא היכולת, אלא הצורך, וכשם שאי־אפשר לפחות משיעור הלמודים הכלליים הנהוגים בכל גימנסיה, אם רוצים אנו שתשיג הגימנסיה שלנו את מטרתה, כך אי־אפשר לפחות אף כל שהוא משיעור הלמודים העברים הנצרכים להשגת המטרה, וטענת „אין לי" אינה טענה עוד. מי שאין לו — אינו רשאי לקבל על עצמו אחריותו של דבר היוצא מגבול יכלתו. — ופה מתחיל הקושי שבדבר. בלמודים הכלליים אמנם נשארה הדרך כבושה כמעט כשהיתה. השיעור הדרוש בהם ידוע, ושיטת־למודם אף היא כבר נחקרה מכל הצדדים על ידי אחרים, ולא היתה צריכה הגימנסיה העברית, מפאת תעודתה הלאומית, אלא לשפוך עליהם רוח עברי, במקום שיש להם יחס לאיזה „רוח" בכלל. ודבר זה לא קשה ביותר לעשותו למורה הבקי בעניניו, ומורי־הגימנסיה באמת משתדלים לעשותו כפי יכלתם [2]. לא כן בלמודים העברים. פה עומדת הגימנסיה לפני שאלות קשות וסבוכות, כן ביחס לתוכן הלמודים וכן ביחס לשיטת הלמוד, איך להתאים את זה ואת זו לצרכי המטרה, ועליה לבקש פתרונים בעצמה, לכבוש דרך חדשה שעוד לא עבר בה איש. כי הן לא היה לנו עד כה בית ספר כזה — „בית הספר שביפו" היה נסיון קלוש ביותר — אשר יחפוץ לעשות את היהדות הלאומית בסים לחנוך אנושי כללי בכל רוחב מובנם של זו ושל זה, עד שיתלכדו שניהם יחד ולא יתפרדו עוד גם בצאת התלמידים אחרי כן „לרעות בשדה אחר", מי בשדה החיים ומי בשדה המדע. גם ספרות עיונית עוד אין

[1] עי' המאמר „בתי הספר ביפו": עפ"ד, II, ע' 149 ואילך.

[2] על הקושי שבלמודים הכלליים מצד הלשון העברית אינני מדבר, לפי שאין זה מעניני פה.

לנו, אשר תראה למורים את הדרך למטרה זו, מה ללמד ואיך ללמד, במה לקצר ובמה להאריך, מה אפשר לגלות ומה צריך לכסות וכו׳. מה נעשה ועמנו מונה שנותיו לאלפים, ובכל דור ודור היה יוצר קנינים רוחניים, אם מעט ואם הרבה, ואם רוצים אנו לחנך דור חדש על בסיס ההכרה הלאומית העברית — לא הכרה לאומית סתם, השאולה מן הבולגרים והסֶרבים ודומיהם — אין לזה דרך אחרת אלא שילמדו בנינו להכיר באמת את רוחנו הלאומי בדרך התפתחותו במשך הדורות, להכיר לא מתוך כלי שני של ספרי למוד קצרים, שאינם מראים אלא בבואה דבבואה, אלא מתוך עצם היצירות המקוריות, שיצר העם בצלמו, ורוחו חי בהם. אבל מצד אחר הלא הדבר גלוי, שאי־אפשר להכניס לבית הספר את כל הספרים של ישיבה ליטאית ולהוסיף עליהם עוד גם את הספרים ה„פסולים" בישיבה, מספרות ימי הבינים והספרות החדשה; — אי אפשר לא רק מצד הכמות המרובה, אלא גם מצד התוכן, שחלק גדול ממנו אין לו שום ערך למטרתנו, ויש גם שהפסדו מרובה משכרו. אנו עומדים איפוא לפני פרובלימא קשה מאד: איך נבחר מתוך כל אותו החומר הרב מה שדרוש באמת, ובאיזו שיטה נכנים לבית־הספר את החומר הדרוש, בשביל לצור לרוחם האישי של ילדי ישראל צורה יהודית־לאומית קבועה, שלא תמָחה לעולם? אמנם, בית ספר בינוני, בנוהג שבעולם, אינו נותן אלא ה„מפתחות" לטרקלין הדעת, ומי שרוצה אחרי כן להכנס לטרקלין, פותח ונכנס. ויש בין מורי הגימנסיה ביפו שרוצים לקבוע כלל זה גם ביחס ללמודים העברים. אבל זו היא שגיאה גדולה ומסוכנת. בלמודים העברים אין אנו יכולים להסתפק במסירת המפתחות בלבד, לפי שלמודים אלו באים קודם כל לא לשם ההתפתחות השכלית, כי אם לשם חנוך הרוח בכללו בדרך הרצויה לנו, לשם קביעת אותה צורה „יהודית־לאומית", שאי־אפשר לה להקבע בלי הכרה מספקת. ואם, במקום הכרה מספקת, יתן בית הספר רק מפתחות להכרה, לא תושג בו המטרה החנוכית הלאומית, ובצאת התלמידים אחרי כן אל העולם הנכרי, קרוב הדבר, שלא ירגישו עוד את הצורך „להכנס לטרקלין", והמפתחות יהיו מונחים בקרן זוית עד שיעלו חלודה.

ובזה הגעתי סוף־סוף לעצם הוכוח שהתלקח בעת האחרונה על דבר הגימנסיה. המורים נסו לפתור שאלתם הקשה לפי ראות עיניהם. ויודעים היו, שאין פתרונם אלא נ ס י ו ן. אם יעלה הנסיון יפה — מוטב, ואם לאו — ילמדו מתוכו מה ואיך לתקן. כך היא המדה בכל ענין חדש, ודרך אחרת אין. אבל בינתים הגיעו לחוץ לארץ שמועות קטועות על דבר הנסיון החדש — וה„מלחמה" החלה. כאלו אי־אפשר היה, מצד אחד, לבקר את הנסיון ולהעיר על השגיאות

שנעשו בו, ומצד אחר, לשמוע הערות המבקרים ולבחון את ערכן הפנימי, מבלי לראות אלו באלו „אויבים מסוכנים", שבאו „להשמיד ולאבד".

לא, „אויבים" אין כאן, לא במחנה זה ולא במחנה זה, אבל יש ויש כאן שגיאות מרובות מצד אלו והפרזות יתרות מצד אלו; שגיאות — ממעוט נסיון, והפרזות — מחסרון ידיעה.

הנה, למשל, כותב אחד מטובי המבקרים, איש שביושר לבו וכונתו הרצויה אי־אפשר להטיל ספק: — „בגימנסיה העברית ביפו הוציאו לגמרי מחוג הלמידים את למודי הדת הישראלית, את למודי היהדות המסורתית. . . חניך הגימנסיה יכול לשקוד על דלתותיה מן המכינה הראשונה עד המחלקה השמינית. שזהו משך של אחת עשרה שנה, מבלי שיוציא ממנה אף מושג כל שהוא מפולחן בית־הכנסת, מסדר התפלות, מן המצוות המעשיות, מן החובות של השבתות והמועדים וכדומה". (ר"ז עפשטיין. „השלח", כרך כ"ה, עמ' 355). ואלו היה הדבר באמת כן, היתה זו בודאי אשמה כבדה מאד, ולא רק נגד הדת, כי אם נגד ההבנה הפשוטה בתכונת ההיסטוריא של עמנו. וכי אפשר שיהיה לו לאדם מושג נכון מתולדות עמנו והתפתחות רוחו, אם אין לו „אף מושג כל שהוא" מכל אותם הענינים הדתיים שנמנו כאן? בלי ספק נוסדה האשמה הזאת על מה שאין זכר לעניני הדת בפרוגרמא הנדפסת. אבל האמת היא, שהגימנסיה עצמה „כשרה" יותר מן הפרוגרמא שלה, והתלמידים מוציאים ממנה מושג יותר מ„כל שהוא" על דבר הדת והתפלות והחגים וכו'. הפרוגרמא נתחברה על־פי הכלל שהבאתי למעלה מתוך דברי המנהלים: „בגימנסיה ילמדו את כל הלמודים הלאומיים — תנ"ך, תלמוד גם תפלות ישראל ולקוטי דינים, אבל הכל רק לשם הספרות העברית ולא לשם הדת". אלא שתנ"ך ותלמוד תופסים מקום בפרוגרמא מפורש בתור למודים מיוחדים, בעוד שתפלות ומנהגי הדת „מסתתרים" בה תחת מסוה הספרות העברית, אולי כדי להרחיק „לזות שפתים" . . . קורא אתה בפרוגרמא: „עברית — קריאה מבוארת, הרצאה, שיחות" וכו'. והנה נזדמנתי במקרה לאחת המחלקות בשעת „הקריאה המבוארת", ושמעתי את המורה קורא לפני התלמידים מתוך איזה ספר־מקרא פרק על אדות יום הכפורים, — דברים מלאי רגש על קדושת היום ויחס ישראל אל אלהיו ביום זה וכו'. והמורה מוסיף ביאור ברוח האמונה המקובלת, והתלמידים שואלים שאלות שונות המעידות עליהם, כי מושגי הדת ומנהגיה לא רחוקים מלבם. שלא ברצוני זכרתי את הכתוב: „אכן יש אלהים במקום הזה ואנכי לא ידעתי"... ומפי השמועה למדתי, כי באמת גם „תפלות" ממש „מבארים" בשעת „הקריאה המבוארת", ולפני החגים מבארים עניני החג, וכדומה.

ואולם האשמה השניה שהטיל מר עפשטיין על הגימנסיה, שהלמודים העברים בכלל אינם תופסים בה את המקום הראוי להם — יש לה על מה שתסמוך. אי־אפשר אמנם להוציא משפט, כמו שעושה המבקר, על־פי מספר השעות הקבועות ללמודים האלה בפרוגרמא. לפי שחלוקת השעות, כאמור למעלה, כבר נשתנתה הרבה פעמים ועדיין אינה קבועה בהחלט. גם בראשית השנה הזאת קבעו חלוקה חדשה, ואחר ימים מועטים חזרו ושנו בה הרבה פרטים. אבל יש בחינה אחרת יותר ודאית, בנוגע למצב הלמודים, והיא — ידיעת התלמידים. במחלקות העליונות יודעים התלמידים לשון עברית וספרותה החדשה ידיעה נכונה. סימן הוא, שהלמוד הזה מספיקים לו צרכיו בעין יפה. אבל בשאר הלמודים העברים—תלמוד, ספרות ימי הבינים, תולדות ישראל מן החורבן ואילך — ידיעת התלמידים אינה מניחה את הדעת כלל וכלל[1]). סימן הוא שהלמודים האלה אין תפקידם מתמלא. אם שהזמן המוקדש להם אינו מספיק או ששיטת הלמוד אינה רצויה, — בכל אופן יש כאן קלקלה שצריכה תקון. בפרטים לא אכנים עצמי כאן, שלא לבלבל דעת הקהל עוד יותר, ומה שהיה לי להעיר על הפרטים הרציתי ביפו לפני המורים והמנהלים עצמם.

ולמוד התנ״ך? בכוונה לא הזכרתיו בין שאר הלמודים, לפי שזהו פרק חשוב בפני עצמו, שאני בא עתה להרחיב הדבור עליו, ולבי יחרד בקרבי, שמא אגרום רעה ליציר חלש ורך, שעדיין צריך שמירה וטפול. אבל האמת צריכה להאמר, ועל הקהל לזכור, שאמת זו אינה פוגעת בעצם יסודו של הבית. שגיאות אפשר לתקן, „שיטות" ניתנו להשתנות, וסוף סוף נוכל לקוות, שימצא המוסד החדש את דרכו ויהיה לברכה לתחיתנו הלאומית.

מורה התנ״ך בגימנסיה, ד״ר ב״צ מוסינזון, הוא האחד בין חבריו שיצא ופירש שיטתו בטעמיה לפני הקהל. („התנ״ך בבית הספר". „החנוך", תר״ע, חוב׳ א׳ וב׳). ובזה פתח לנו חלון להסתכל אל תוך מסתרי רוחו ולהבין יותר גם את החזיונות הגלוים בדרכי למודו. הנני רואה על־כן הכרח להביא פה תמצית דבריו, ועד כמה שאפשר — בלשונו:

עד עתה היה התנ״ך „לא דבר הנלמד בשביל עצמו, כי אם יתד, שעליה תלו כל הדורות את יצירות רוחם, עד שסוף סוף העם לגמרי זהרו הטבעי". ועתה באה העת לשוב אל התנ״ך עצמו. „הספר הזה הנהו הראי היחידי שבו

---

[1]) יש אמנם תלמידים יוצאים מן הכלל, אבל אלו הם מבני חוץ לארץ, שהביאו עמהם משם תורת בית רבם.

משתקפים חיי העבר המזהיר שלנו. ובשביל בני עם עני ודל, עם נודד בלי ארץ ולשון, מדוכא ונרמס על־ידי הסביבה — זהו המקור היחידי של שאיפה לחיים אחרים, לחיי חופש וכבוד". „כל חיי העם החפשי בארצו מתיצבים על־ידי למוד התנ"ך לנגד עיני התלמידים עם אורם וצלליהם. ומבלי כל כפיה מצד המורה תולד במוח הילד ההשואה בין תמונת החיים אז והחיים הגלותיים בעת, והלב הרגש ימשך מבלי משים אחרי קוי האור הזורחים לו מהעבר הרחוק לתוך חשכת אדמת הנכר". „ולפי זה יכולים אנו לסמן את תפקיד הלמוד הזה בחנוך העברי בדברים כאלה: התנ"ך צריך להעביר לפני עיני התלמידים את החיים השלמים של עמנו בארצו, לעורר בלב העברים הקטנים אהבה עזה אל החיים האלה ושאיפה כבירה לחדש את ימי עמנו כקדם. למטרה חנוכית זו צריך להיות מכוון כל למוד התנ"ך". — ואם זו מטרת הלמוד, הנה גם שיטת הלמוד צריכה להיות מכוונת לכך. „כל תקופה ותקופה צריכה לעמוד במקומה הנכון, כל גבור או גאון התקופה צריך לתפוס את המקום המתאים לו, ורק אז יתלכדו כל הפרטים לתמונה אחת שלמה". לפי תכנו מתחלק התנ"ך לארבעה חלקים, שצריך ללמדם בבית הספר בזה אחר זה: „הספרים ההיסטוריים, ספרי הנביאים, ספרי השיר והמליצה, ספרי החוקים". אבל לפי צורת ספרי התנ"ך שבידינו, הנה החלקים האלה מעורבים יחד. החלק הספורי שבתורה, למשל, שייך לספרים ההיסטוריים, השירים המפוזרים בתורה — לספרי השיר והמליצה, והשאר הם ספרי החוקים. והספרים ההיסטוריים עצמם נבדלים זה מזה בהשקפותיהם על החיים, שעל־פיהן הם מספרים מה שמספרים, וגם „במקומות שונים של ספר אחד" יש שאנו מוצאים הבדלים כאלה. „ומובן, שאי־אפשר לתת את כל החומר הזה בתור הטיבה אחת וללמד על הסדר ספר אחר ספר או לערבב את הספורים יחד", אלא צריך ללקט את הספורים מתוך הספרים השונים ולתתם לתלמידים בסדר המתאים להתפתחות ההיסטורית. אחרי־כן בא למוד ספרי הנביאים. וגם אותם „אין אנחנו יכולים לתת להתלמידים כחטיבה אחת ולקרוא אותם כסדרם. בספר אחד פוגשים אנחנו לפעמים דברים הרחוקים איש מרעהו כרחוק מזרח ממערב". ועל־כן צריך להשיב כל דבר למקומו הראוי ולזמנו הנכון, כדי שתהיה תמונת כל נביא ברורה ושלמה, והשתלשלות הרעיונות מנביא לנביא תהיה מובנת כל צרכה, בקשר עם המסבות ההיסטוריות. ובנוגע לנוסח הדברים בספרי הנביאים, הלא המטרה החנוכית דורשת שיהיה ברור ונאה, בלי שום קושי. ואם רואים אנו, שנפלו בו שבושים המקלקלים את הכונה, צריכים אנו לתקן, לשנות „אות, מלה, או גם שורה של מלים", ולא „לגבב דרשות למען קיים גרסא המשחיתה את יפי הדברים". אחרי

הנביאים באים ספרי השיר והמליצה, שצריך ללמדם כמו כן ע״פ כללים קרובים לאלו. ואולם חלק החוקים — „השאלה איך להביאו אל תוך בית הספר היא סבוכה מאד, ואולי היה נכון להוציא את למוד החלק הזה מתכנית ביה״ס״. כי „מכיון שכל תקופה ותקופה יצרה לה את חוקיה היא״, הנה „הבנת החוקים אפשרית רק כשלומדים אותם לפי סדר יצירתם, וסדור כזה קשה עדיין״. בכל אופן „צריך לאחר למוד זה עד כמה שאפשר״.

אלה הן השקפותיו של מורה התנ״ך בגימנסיה, וההשקפות האלה נתגשמו באמת בפרוגרמא של למוד התנ״ך ובשיטת־הלמוד עצמה. רק „הספרים ההסטוריים״, שעוברים עליהם במחלקה א׳ וב׳ על פי „ספורי המקרא״, לא יכלו עד כה להנתן לתלמידים בסדר הנזכר, לפי שמחברי „ספורי המקרא״, לא הלכו בשיטה זו, אלא „ערבבו את הספורים יחד״. ועל זה מתאונן המורה במאמרו, אבל לבלבל דעת הילדים הרכים על ידי שנוי הדברים בספר שבידם — אי אפשר. ואולם מן הנביאים ואילך הכל הולך באותו סדר ובאותה שיטה. את הנביאים מתחילים, לפי הפרוגרמא, במחלקה ג׳ ע״פ הסדר ההיסטורי (עמוס, הושע וכו׳) וגומרים במחלקה ד׳. „ספרי השיר והמליצה״ מתחילים במחלקה ה׳ וגומרים במחלקה ו׳, ובשתי המחלקות האחרונות, שאך אחת מהן (השביעית) נפתחה זה עתה, מבטיחה הפרוגרמא „מבואות מדעיים״ אל התנ״ך בכללו. „חלק החוקים״ חסר איפוא לגמרי, כעצת המורה במאמרו, ונערים שיגמרו את הגימנסיה העברית אפשר שידעו מציאותו של ספר „תורת כהנים״ או „משנה תורה״ רק מתוך „המבואות המדעיים״... אבל תחת זה עוסקים בנביאים בחשק נמרץ ומשתדלים באמת להקנות לתלמידים ידיעה חיה וברורה בכל הספרות הנבואית, ידיעה המיוסדת על ההיסטוריא והשתלשלות הרעיונות ונוסח נאה ומתוקן וכו׳ וכו׳, הכל על פי השיטה שראינו למעלה. ואמנם, כמו שנוכחתי מתוך שיחותי עם התלמידים, יודעים הם באמת את הנביאים; יודעים לספר יפה על דבר מצב העם בימי נביא זה או זה, על דבר „אישיותו״ של הנביא, תוכן נבואותיו, השקפותיו הדתיות, המוסריות והמדיניות, במה דומה ובמה אינו דומה לנביאים שקדמו לו, וכן הלאה, אבל כמה השתוממתי, כשראיתי יחד עם זה, שיודעים התלמידים אמנם את הנביאים, אך לא את ספרי הנביאים! ותלמיד אחד בעל דעה, שהרצה לפני „סקירה״ יפה על אחד הנביאים, כשבקשתיו לקרוא פרשה באותו הנביא, השתמט מזה באמתלא, כי למד את הספר בשנה שעברה וכבר שכח, וכשראה, שהדבר תמוה בעיני, הוסיף בתמימות: „איך אפשר לזכור? הלא הדברים מבולבלים כל כך!״...

התשובה התמימה הזאת פקחה את עיני. אמנם כן, מרוב תקונים, מחקים וסירוסים, הכל בשביל שיהיו הדברים ברורים ומובנים, נעשו „הדברים מבולבלים כל כך", עד שאין התלמידים מוכשרים עוד לקרוא פרשה בנביא מתוך הספר. הנוסח המקובל שבספר הנדפס — הרי יודעים הם שהוא מלא שבושים ואי־אפשר לקראו כצורתו, והתקונים והסירוסים המרובים, שקבלו מפי המורה — „איך אפשר לזכור ?" ובכן מוכרחים הם לכתוב לעצמם ספרי הנביאים מחדש, על פי נוסח „שלהם". וכך הם עושים: מקדישים לכל ספר מחברת מיוחדת ובה רושמים מעבר האחד את כל השנוים שצריך לעשות בנוסח המקובל, ומעבר השני כותבים את הספר כלו על הסדר על פי הנוסח החדש. ואם אבדה המחברת, אבד לו להתלמיד ספר מן הנביאים ואין לו תמורתו בכל אלפי אלפים ספרי התנ"ך הנמצאים בעולם. זולתי אם יודע הוא אשכנזית — אז יוכל גם בלי עזרת המורה לכתוב עוד הפעם את הספר בנוסח המתוקן, ואינו צריך לזה אלא לעיין בקובץ פירושי המקרא, שהוציא הפרופיסור מארטי מבֶּרן, וללקט משם את התקונים הנחוצים. כי, עד מקום שיכולתי לבדוק, נעשים התקונים בגימנסיה כמעט תמיד בעקבות הקובץ הזה, כאלו כל דבריו ניתנו מסיני.

וכדי שלא יחשדוני גם אותי בהפרזה יתרה, הנני מעתיק בזה בדיוק מתוך מחברת של אחד התלמידים רשימת השנוים בשלש פרשיות ראשונות מספר ירמיהו, ובשביל קוראים שאינם בקיאים בענינים אלו הוספתי הערות בשולי הגליון. וטוב לדעת גם זאת, שספר ירמיהו לָמדו בשיטה זו בשנה שעברה במחלקה השלישית (אף־על־פי שאין זה לפי הפרוגרמא), כלומר, לנערים כבני שלש עשרה!

וזאת היא הרשימה:

פרשה א' פסוק י"ג: „מִפְּנֵי" — מִפָּנִים [1].

שם פסוק י"ד: „תִּפָּתַח" — תֻּפַּח [2].

פרשה ב'. אחר פסוק ג' קוראים פסוק י"ד [3].

---

[1]) כלומר, כתוב: מפני, וצ"ל. מפנים. תקון ישן ידוע.

[2]) כך רוצים איזו מפרשים נוצרים, כדי שתתאים התמונה עם „סיר נפוח" שלפני זה. אבל אין זה תקון מוכרח, שיהא צורך להודיעהו לתינוקות.

[3]) כלומר, הפסוקים ד' — י"ג נמחקים. מפני מה? עיין בקובץ של מארטי: הסגנון שונה, המשקל אינו עולה יפה וכו'. אם יש בטענות אלו הכרע או לא, — אך נערים בני י"ג ודאי אינם מוכשרים לשפוט על שנוי הסגנון וכדומה, והמחק אינו בעיניהם אלא גזרת הרב.

שם פסוק י״ד. לפני „העבד" קוראים „ועתה" [1]).
שם שם. אחר „מדוע היה לבז" מוסיפים „עריו נצתו" [2]).
שם פסוק ט״ו: מחסירים את שתי המלים „עריו נצתו" [3]).
שם פסוק י״ו: „יִרְעוּךְ" — יְרֹעוּךְ [4]).
שם פסוק י״ז: „בעת מולכך בדרך" — לא קוראים [5]).
שם פסוק כ״א: „סורי הגפן נכריה" — סוּרִיָּה גפן נכריה [6]).
שם פסוק כ״ד: קוראים: פָּרָה לְמֻדָּה מדבר [7]).
שם פסוק ל״ד: את המלה „אביונים" לא קוראים [8]).
שם פסוק ל״ז: „להם" — בהם [9]).
אחר סוף פרשה ב׳ קוראים פרשה ב׳ פסוק ד׳ [10]).

---

1) במקום „העבד ישראל" צ״ל. „ועתה העבד ישראל". כך משער דוהם (בעל הפירוש על ירמיהו בקובץ של מארטי), מפני שהמשקל נראה בדורש עוד מלה אחת בראש הפסוק. ומאחר שפסוק י״ח מתחיל במלת „ועתה", אפשר שגם פה היתה מלה זו ונשמטה. דוהם אומר: אפשר, והמחלקה השלישית של הגימנסיה אומרת: ודאי.

2) עיין הערה שאחר זו.

3) המלים „עריו נצתו" נמחקות מפסוק זה ונוספות בפסוק שלפני זה. כך גוזר דוהם. המחק בפסוק זה — לפי שנאמר תחלה: „שאגו כפירים", ואין שאגה מציתה ערים. וההוספה בפסוק שלפני זה — להשלכת המשקל.

4) הטעם מובן והתקון נוח להתקבל.

5) מבטא זה באמת קשה והרבה השערות נאמרו עליו. בתרגום השבעים איננו, ויש משערים, שנשתרבב בטעות מתוך התחלת הפסוק שאחר זה: „ועתה מה לך לדרך". אפשר, אבל לא ודאי, עד שילמדו לתלמידים: „לא קוראים".

6) המלה „סורי" קשה אמנם, אך גם התקון „סוריה" (של דוהם) אין לו חבר במקרא, וכבר נסו אחרים לתקן באופן אחר.

7) גם זה אפשר, אך לא מוכרח.

8) „שטרייכע אביונים!" — מצוה דוהם. והטעם — מפני שלא נמצאה המלה בתרגום השבעים. אבל בבית-ספר עברי אין טעם זה מספיק למחוק מלה מן הנוסח העברי, במקום שגוף הענין אינו דורש כן.

9) טעם התקון מובן. אבל כבר הכיר שד״ל, שדוקא במקום שהשבוש ותקונו נראים פשוטים וגלוים צריך להזהר ביותר. כי פעמים שיש לפנינו בזה מבטא בלתי רגיל. ולא היו הסופרים בורים כל-כך עד שישתבשו בדבר פשוט. גם פה אפשר שאין טעות כלל. עי׳ „מקרא כפשוטו".

10) כלומר, פה צריך לקבוע עשרת הפסוקים שנמחקו למעלה (ד׳ — י״ג). דוהם החליט אמנם, שפסוקים אלו אינם כלל לירמיהו, ואם כן הלא יש להשמיטם לגמרי. אבל המורה העברי, כנראה, חמל על הפסוקים המפורסמים האלה, שהיו חביבים מאד על העם בכל הדורות, ופנה להם מקום בסוף הפרשה...

פרשה ג׳: אחר פסוק י״ג קוראים פסוק י״ט [1]).
שם פסוק כ״ד. קוראים: והבשת אכלה מנעורינו את יגיע אבותינו [2]).
וכך הרשימה נמשכת והולכת הלאה פרשה אחר פרשה.

אינני צריך לאמור, שלא קנאת המסורה אכלתני. ודאי, בכמה מקומות במקרא הנוסח משובש, אבל רק במקומות מעטים התקון ברור למעלה מכל ספק, בעוד שברוב המקומות אפשר רק לשער השערות, וכל אחד בוחר בהשערה הטובה בעיניו. וגם זה ודאי, שבכמה מקומות הורכבו יחד דברים שמוצאם ממקורות שונים ומזמנים שונים. אבל להפריד עכשיו הרכבה זו ליסודותיה המקוריים ולהגביל בדיוק: מכאן ועד כאן — „שעשוע מדעי" זה אפשר להניח לפרופיסורים שמלאכתם בכך. בכל אופן אין לו מקום בבית ספר עברי הרוצה לעשות את התנ״ך ליסוד החנוך הלאומי. אין מניחים „יסוד" במגדל הפורח באויר. יסוד החנוך הלאומי יכול להיות רק התנ״ך כמו שהוא, כמו שהונח עוד לפני יותר מאלפים שנה בעמקי חיינו הלאומיים ושמש יסוד להם בכל הדורות. ואין צריך כלל „לגבב דרשות" לפני התלמידים בשביל לקיים את הנוסח המקובל. אילו הייתי אני מורה תנ״ך, הייתי מגלה לתלמידי את האמת: כי הרבה מקומות במקרא אין אנו יודעים פירושם בבירור. פעמים יש מבטא עתיק שנשתכח מאתנו, או רמז למאורע בלתי נודע לנו, וכדומה, ופעמים שנשתבש הנוסח בידי המעתיקים הקדמונים. וכן הייתי מגלה להם, שבהרבה מקומות אין קשר הדברים עולה יפה, ואין אנו צריכים „לגבב דרשות" בשביל לקשרם יחד. לפי שבימי קדם לא היו מקפידים כל־כך על הקשר ההגיוני, אלא נמשכו תמיד אחר רגשות לבם והיו מוציאים הדברים מפיהם כמו שיצאו מן הלב. וספרים שהיו הרבה ידים ממששות בהם — לא היו המסדרים והמעתיקים נמנעים גם מלהוסיף בהם דברים, משלהם או מספרים אחרים, ולא חשו גם להכניס ההוספות בגוף דברי המחבר, כאלו מפיו יצאו. אבל — הייתי אומר לתלמידי עוד — מאחר שכל זה נעשה לפני אלפי שנה, וכל הדורות מני אז קבלו את הנוסח כמו שהוא עתה לפנינו והגו בו יומם ולילה במסירת נפש וספגו השפעתו לתוך רוחם ועשוהו יסוד לכל חייהם, — הרי

[1]) הפסוקים י״ד — י״ח נמחקים, מפני שחושדים בהם, שאינם לירמיהו, אלא הוספה מאת „העורך" („בעארבייטער"). עיין דוהם. והפעם התאכזר גם המורה העברי ולא אסף את הנדחים האלה אף בסוף הפרשה.

[2]) בנוסח המקובל נאמר: „והבשת אכלה את יגיע אבותינו מנעורינו". ואיש מאתנו לא הרגיש מעולם שום קושי בלשון זו. אבל דוהם אומר, והמחלקה השלישית מסכמת, שצריך למחוק את המלה „מנעורינו" בסוף הפסוק ולתתה אחר מלת „אכלה", מפני שכך „נראה יותר טוב" („וואהל בעססער")!...

הוא הוא התנ"ך הלאומי שלנו, כאלו כך נוצר מראשיתו. ומתוך השקפה לאומית אין לנו חפץ כלל לדעת את הנוסח המקורי, כמו שיצא מפי הנביא. כי הנוסח ההוא נשתנה כבר בדורות הקרובים לדור הנביא, ואולי עוד בימי הנביא עצמו היו כותבים דבריו בנוסחאות שונות, כנהוג בימי קדם, ובכל אופן לא „הנוסח המקורי" הוא זה שפעל על חיינו הלאומיים מאז ועד עתה, כי אם אותו הנוסח שבידנו, עם כל השנוים וההוספות שבו.

העבודה, לשון כזו היתה מובנת לתלמידים ומתקבלת על לבם הרבה יותר מכל המחקים והסירוסים, ולא היו מוצאים אז את „הדברים מבולבלים כל־כך" [1]).

ואולם „המבין הכל — סולח לכל". ומי שקרא בשים לב דברי המורה, שהבאתי למעלה, הוא יבין את הסבה הפנימית, הפסיכולוגית, הגורמת לו ולחבריו לפעמים „לעבור את הגבול". התשוקה העמוקה לתחית האומה בארצה והכרת התעודה הגדולה של החנוך לעזור להשגת האידיאל הזה, — מביאה את המורים בארץ־ישראל להשקיע כל רוחם בעבר הרחוק, כשהיה עמנו חי בארצו חיים לאומיים עצמיים והפשיים. ובהיותם מוקפים תמיד אויר הארץ ששאפו נביאינו ומלכינו בימים מקדם, עלולים הם לקשר בדמיונם את ההוה עם אותו העבר הרחוק בלי אמצעי, כאלו אלפים שנה של גלות שבינתים לא היו אלא איזה מקרה עובר, חיצוני, שצריך ואפשר להסירו מן הלב ולמחות כל זכר לרשמי השפעתו על רוחנו הלאומי. „שלילת הגלות" — זהו המקור להרבה „שלילות" אחרות הנראות לפעמים בא"י ומעוררות בנו תמהון וצער. אך ביחוד מובנת פעולת השלילה הזאת ביחס אל התנ"ך. התנ"ך הלא הוא „הראי היחידי שבו משתקפים חיי העבר המזהיר שלנו", והנה גם אותו שעבדה הגלות לצרכיה ועשתהו „יתד שעליה תלו כל הדורות את יצירות רוחם, עד כי הועם זהרו הטבעי". ומה יפלא, כי נולדה נטיה בארץ־ישראל להשיב להתנ"ך את „זהרו הטבעי", להסיר מתוכו ומסביבו כל אשר טפלו עליו דורות הירידה הלאומית ולעשותו על־ידי זה מסוגל „לעורר בלב העברים הקטנים שאיפה כבירה לחדש את ימי עמנו כקדם"?

אבל אנו, בני הגלות, עם כל היותנו מבינים הלך רוחם של המורים האלה ועם כל הכבוד אשר ירחש לבנו למקור שגיאותיהם, לא נוכל בכל זאת לקבל באהבה גם עצם השגיאות. אי־אפשר לפסוח על אלפי שנה של היסטוריא ולחנך עכשו „יהודים קדמונים", כאלו חיו בדורו של ישעיהו. השלשלת ההיסטורית,

---

[1]) כמובן, אינני רוצה לאמור בזה, שאסור להודיע לתלמידים תקון איזו מלה או מבטא במקום שהתקון ברור בלי ספק. תקונים ברורים כאלה מעטים כל־כך עד שאינם עושים רושם ואין בכחם לשנות את היחס אל הנוסח המקובל בכללו.

אם מוציאים מתוכה את החוליות שבאמצע, אין ראשה וסופה מתאחדים לעולם. הילד היהודי בימינו, ואף זה שבארץ־ישראל, הוא פרי החיים ההיסטוריים של כל הדורות, ובשביל שיכיר את עצמו ואת עמו צריך שיכיר את קנינינו הלאומיים — וגם התנ"ך בכלל — לא רק בצורתם „המקורית", כי אם בכל הצורות שבהן נתלבשו במשך הדורות והיו לכחות פועלים בחיי העם. ואם תעלימו מן הילד את ההתפתחות ההיסטורית המאוחרת ותַראו לו רק את „הזוהר הטבעי" של התקופה הקדמונית, לאמור: „כזה היו אבותיך, והיה אף אתה כמהם!"—יהיו תוצאותיו של החנוך הזה בכלל כתוצאותיו ביחס לידיעת התנ"ך בפרט: מרוב השתדלות לטהר רוח הילד מרשמי הגלות ולקרבו אל „המקור" הקדמוני, תעשו לו את הדברים מבולבלים כל־כך, עד שלא ידע, מה מקומו בעולם שהוא חי בו ומה הוא היחס בינו ובין שאר בני עמו, שעדיין „רוח הגלות" שולטת בהם . . .

לונדון, כ' כסלו תרע"ב.

סך־הכל*).

„סך הכל" — לא של מספרים מדויקים, לא של מעשים מפורטים, אלא של רשמים פנימיים, שנאספו בתוך נפשי במשך ששים יום שהייתי מוקף אוירה של עבודתנו הלאומית וחייתי והגיתי רק בה לבדה: עשרת ימים בבזיליא, בעת הקונגרס הציוני העשירי, ואחרי־כן — חמשים יום בארץ־ישראל.

ארבע עשרה שנה עברו מעת שראיתי קונגרס ציוני (הקונגרס הראשון), ושתים עשרה שנה — מעת שראיתי בפעם האחרונה מצב עבודתנו בארץ ישראל. ובלכתי הפעם לשוב ולראות את זה ואת זה, לא היתה מגמתי, כמלפנים, לטפל בפרטים, לאסוף „חומר" של מספרים ומעשים, בשביל להגיע על פיו לפתרון שאלות מעשיות ידועות, — אלא פתחתי חדרי לבי לפני הרשמים השונים, ששפעו עלי מכל עברים, והנחתי להם להכנס ולהתלכד מאליהם לרושם אחד כללי, מעין „סך־הכל" נפשי מכל מראה עיני ומשמע אזני, ביחס לתנועתנו ועבודתנו בארץ ובחוץ לארץ. עומדים אנחנו, אני ובני גילי, על סף הזקנה, ומאחרינו הרבה הרבה שנים של עבודה ומלחמה, של נצחונות ומפלות, של צער ונחת. ובמצב כזה יש שירגיש אדם צורך בלבו להסיח דעתו לזמן מן השאלות הפרטיות ולהקיף את הכל בסקירה אחת, כדי להשיב לעצמו על השאלה הכללית, היסודית, שאינה מניחה לו לישון לפרקים: כל העבודה הזאת, שבה עברו חייך ונבלעו כחותיך, למה באה ומה הביאה? —

הצורך הפנימי הזה הוא שהביאני הפעם לבזיליא ולארץ ישראל. ולמה אכחד? — זה כבר לא היו לי ימים טובים כימי מסעי אלה. לא שהכל עתה טוב ויפה ומתוקן, שזרחה השמש על עבודתנו ונסו הצללים, ובכל פנה אורה ושמחה. ממצב־אושר כזה עוד רחוקים אנחנו מאד. מרובים הצללים גם עתה, ואם בפנות ידיעות נתמעטו, נתרבו בפנות אחרות. אבל דבר אחד הולך ומתברר יותר ויותר: עבודתנו לא יצירה מלאכותית היא, אשר בדינו מלבנו להעסיק בה כחות העם, כדי לשכך מעט את הצער הלאומי. רעיון כזה יכול היה לעלות על הלב, אלו היה „סוף מעשה במחשבה תחלה", אלו היתה העבודה

---

*) נדפס ב„השלח" כרך כ"ו חוב' ג' (ניסן תרע"ב).

נעשית בכַּוָנה להשיג בה אותה מטרה שהולכת ומושגת בה בפועל; אז אפשר היה שיתעורר הספק, שמא אין כל צורך לאומי אמתי בהשגת מטרה זו, וכל הענין אינו אלא מלאכותי. אבל בעבודתנו אין הדבר כן. מראשיתה ועד עתה מכַוְנים עובדיה את לבם למטרה אחת — והולכים ומשיגים בה שלא מדעתם מטרה אחרת. ה„שניות" הזאת היא האות היותר נאמן, כי הכח המניע לעבודה זו — מקומו לא במחשבה, כי אם במדור התחתון שבנפש, מקום ה„אינסטינקטים" הטבעיים, העושים במחשך מעשיהם ומביאים את האדם למלאות חפצם שלא בטובתו, בעוד שהוא מאמין, כי עושה הוא מה שעושה לשם השגת מטרתו הוא, שהציב לו במחשבתו. הכח המניע הזה — הוא „חוש הקיום הלאומי", המוליך אותנו ביד נעלמה להשגת מה שצריך להשיג בשביל שמירת קיומנו הלאומי, ואנו הולכים אחריו, אם כי בלי הכרה ברורה, אם כי בדרכים עקלקלות, אבל — הולכים, לפי שמוכרחים ללכת, למען נחיה. לפנים הייתי מיצר ודואג על „שניות" זו, שמא נאבד „דרך החיים" ברדיפתנו אחר מטרה אשר דרכה נסתרה. עכשו, כשראיתי תוצאות העבודה עד עתה, איני דואג עוד לאחריתה מצד זה. מה בכך, שאנו מציבים לעבודה זו מטרה שלא תושג בה? „יושב בשמים ישחק". ההיסטוריא אינה מסתכלת ב„פרוגרמא" שלנו, אלא בוראה מה שבוראה במצות „חוש הקיום" שבנו. ובין שאנו מכירים בטיב עבודתנו ותכליתה, או שנוח לנו יותר להשתמט מהכרה זו, — בין כך ובין כך מלאכת ההיסטוריא נעשית על ידינו, וסופה להגיע למטרתה במעשינו, אלא שתכבד העבודה יותר ותארך יותר, אם לא תבוא ההכרה לעזרתה.

כן הדבר. כל מה שראיתי ושמעתי בבזיליא ובארץ ישראל הזק בלבי את האמונה, כי לא ינום ולא יישן „חוש הקיום" בעמקי לב אומתנו, ולמרות כל שגיונותינו, הוא הולך ובורא בידינו אותו דבר שקיומנו הלאומי זקוק לו עכשו ביותר: מרכז קבוע לרוח עמנו ותרבותו, אשר יהיה לקשר רוחני חדש בין חלקי העם המפוזרים וישפוך מרוחו עליהם, לעורר את כלם לחיים לאומיים חדשים.

מי שלא היה בבזיליא בימי הקונגרס העשירי — לא ראה מימיו בלבול לשונות ורעיונות, הבא מתוך משבר פנימי, שהכל מרגישים במציאותו והכל עמלים לראותו כאילו אינו. שתי כתות היו מריינות זו עם זו כל אותם הימים: „מדיניים" מצד זה, ו„מעשיים" מצד זה. וצועקים „המדיניים", שבאמת גם הם „מעשיים", אלא שאינם שוכחים את המטרה המדינית; וצועקים „המעשיים"

שבאמת גם הם „מדיניים", אלא שאינם שוכחים את האמצעים המעשיים; וצועקים אלו ואלו, שבאמת כבר בטלה „המדינה", אלא שהפרוגרמא הבזילית אפילו קוצו של יו"ד לא בטל בה. . . ולבסוף נצחו „המעשיים", כלומר נמנו וגמרו, שעיקר עבודת הציוניות היא הרחבת הישוב בא"י ועבודת החנוך והתרבות שם. ואז עומדים המנצחים על רגליהם ומבטיחים לשמוק מכל משמר את הפרוגרמא הבזילית ואת „המסורת הציונית שנוצרה במשך ארבע עשרה שנה"... [1]).

וכל אותה הערבוביא לא היתה אלא תוצאה מוכרחת מתוך המצב הנפשי של שתי הכתות.

„המדיניים", שברובם נמשכו אל המחנה לא מתוך געגועים פנימיים לקיומה והתפתחותה של הלאומיות היהודית, אלא מתוך השאיפה להפטר מן הצרות החיצוניות על־ידי יסוד „מקלט בטוח" לעמנו, — הם ציוניותם קשורה בהכרח במטרה זו בלבד, ובלעדי זו אינה אלא מלה ריקה. ועל־כן אינם יכולים לעצום עיניהם מראות, כי אותה „העבודה המעשית", שעליה מעמידים מתנגדיהם את הציוניות, אינה עלולה כלל להחיש את „הקץ", אשר אליו — ודק אליו — הם נושאים את נפשם. זוכרים הם עדיין את ה„חשבון" ששמעו בדרשת הפתיחה של הקונגרס הראשון: שעל־ידי עבודת הישוב של „חובבי־ציון" נגיע לקבוץ גליות בארץ־ישראל לאחר תשע מאות שנה . . . ולפי שמהלך הענינים בשנים האחרונות הרס את תקותם להגיע אל המטרה הזאת בזמן קרוב על־ידי עבודה ממין אחר — אותה העבודה „המדינית" המונחת ביסוד „המסורת הציונית", — לכן היתה דעתם מבולבלת בקונגרס הזה ולא ידעו איך לצאת מן המבוכה. הם באו בידים ריקניות, דברו בשם מטרה שאין אמצעים להשגתה, ולא היה להם על מה להשען זולתי על תקוה לעתיד בלתי מוגבל, כשישתנו אולי התנאים החיצוניים לטובת „העבודה המדינית". זו היתה הסבה גם ל„ענותנות" היתרה שהראו בפעם הזאת. לא יצאו אל המערכה „בתרועה וקול שופר", כמנהגם לפנים, ולא השמיעו כמעט את הכרוזים הידועים, שהיו משמיעים תמיד בקול ענות גבורה, על דבר הגאולה והישועה שתביא הציוניות לכל הנרדפים והנדכאים בעמנו. אפילו נורדו, בדרשתו על מצב היהודים, שנה הפעם ממנהגו. דרשה זו, שבאה בראשית כל קונגרס ונעשתה לחלק עצמי מן „המסורת הציונית", לא נקבעה מעיקרה אלא כדי להוכיח צדקת הציוניות על יסוד האנטיסימיטיסמוס: „רואים אתם, כמה רעוע מצבכם בכל

[1]) עי' הפרוטקול של הקונגרס העשירי, עמ' 342.

העולם, ואין עצה ואין תבונה. ובכן, רוצים אתם להנשע? תנו ידכם לנו ונושיעכם". אבל בפעם הזאת הסתפק גורדו רק בתיאור הצרות ובתוכחת מוסר כלפי חוץ וכלפי פנים, והעיקר — אותו „ובכן" — חסר כמעט לגמרי. ובמשך ימי הקונגרס נשמעו דרשות שהתנגדו באופן גלוי ל„הציוניות האנטיסמיטית", ולא גערו בבעליהן בנזיפה, כמו שהיו בודאי עושים לפנים.

ואולם „המעשיים", שברובם הם יהודי המזרח ותלמידיהם שבמערב, אשר היהדות הלאומית היא שורש „נשמתם", וחוש הקיום הלאומי נוהג בם שלא מדעתם, — הם נמצאו במצב נפשי אחר לגמרי. הם הביאו עמהם פרוגרמא שלמה של „עבודה מעשית בארץ־ישראל", עבודה ישובית ותרבותית, יחד עם הכרה פנימית, שכל ענפי העבודה הזאת הם המה האמצעים הדרושים להשגת המטרה — „המטרה" בה"א הידיעה, אך בלי פירושים יתרים. ושאלו „המדיניים" את שאלתם הישנה: „האמנם מאמינים אתם בתם־לבב, כי קנית איזו כברת־ארץ קטנה מזמן לזמן, יסוד איזו מושבה קטנה בעמל אין קץ, איזו „חוה" של פועלים התלויה באויר, בית ספר פה, גימנסיה שם, וכן הלאה, — כי אלה הם האמצעים להגיע על ידם אל „המקלט הבטוח" במובן „המסורת הציונית", מקלט שישים קץ לצרותינו, בשימו קץ לגלותנו?" — ולא יכלו המעשיים" להשיב על השאלה הזאת תשובה מספקת. ובכל זאת העמידו על דעתם, כי העבודה הזאת בא"י היא היא הדרך המובילה אל „המטרה", אלא... פה קרעו חוט המחשבה ולא נתנו לו להמשך עד קצהו. לא נתנו, מפני שלא היה בהם כח להגיע עד הכפירה בעיקר הגדול של „גאולת העם" על ידי הציוניות — אשר אך הוא עשה את הציוניות לתנועה המונית — ולהכיר בלבם ולהודות בפיהם, כי המטרה שהם עמלים להשיג עכשו שונה היא מזו של „המסורת הציונית": לא „מקלט בטוח לעם ישראל", אלא „מרכז קבוע לרוח ישראל" — זו היא מטרתם הם, וכל ענפי העבודה בא"י עתה, מקנית קרקעות עד יסוד בתי ספר, אמצעים נאמנים הם להשגת מטרה זו ואינם אמצעים כל עיקר להשגת המטרה האחרת. בתחתית לבם אמנם הורגשה להם אמת זו גם לפנים, בעת שהיתה עדיין יד המדיניים תקיפה, ועל־כן נלחמו בה יחד עם אלו באף ובחמה, כדי לבערה מן העולם, שלא תרגיז מנוחת נפשם. עתה, כשתש כחה של המדיניות, נתחזקה הרגשת־לבם זו והיתה לכח מניע, המביא לידי מעשה, אבל עדיין חסרה להם היכולת הפנימית להרים לחש הרגש למדרגת הכרה ברורה. וכה נשארה המטרה האמתית „מתחת למפתן ההכרה", ועל המפתן מלמעלה תעו, כנשמות ערטילאין, אמצעים בלי

מטרה, מצד זה, ומטרה בלי אמצעים, מצד זה, והדמיון עמל לחברם יחד . . . [1].

אך באותה עת עצמה שבאולם הקונגרס מכפנים ישבו „עושי ההיסטוריא" ושפטו בעד ערפל, נגלתה לי ההיסטוריא עצמה בכל זהרה מחוץ לאולם, בתוך הקהל הגדול שבא לבזיליא להתחמם לאור הקונגרס. במשך ארבע עשרה שנה, שעברו מן הקונגרס הראשון, נוסף עלינו מחנה גדול של יהודים חדשים בעלי הכרה לאומית עמוקה, הכרה שאינה נמנית ב„שקלים" ואינה מצטמצמת בפרוגרמא, אלא מקיפה ותוקפת את הנשמה עד היסוד. מכל קצוי ארץ באו היהודים האלה, ממעמקי תהום הטמיעה עלו ושבו לעמם, ורובם עדיין צעירים לימים, מלאי כח ורצון לעבוד עבודת התחיה. וכשראיתי את יורשינו אלה מבחוץ, אמרתי בלבי: הנח להם לאלו שמכפנים! ידברו מה שידברו ויחליטו מה שיחליטו ויאמינו בעצמם, שמקרבים הם את הקץ. אם הקץ הרחוק אינו מתקרב, הלבבות הרחוקים מתקרבים, וסוף סוף ההיסטוריא עומדת כאן ועושה את שלה, והללו עוזרים על ידה, ביודעים ובלא יודעים.

והמגמה ההיסטורית הזאת עצמה, שנצנצה בבזיליא מתוך עב הענן של דברים, נראתה לי בארץ־ישראל בבהירות יתרה לאור המעשים. ככל אשר הוספתי להתהלך בארץ ולהתבונן אל כל מה שמתהוה שם, כן הוברר לי יותר ויותר, שהויה זו, בכל היותה מלאה סתירות והפכים, שואפת בכללה למטרה היסטורית אחת: — זו שהזכרתי למעלה. עוד רב אמנם הדרך מאד עד המטרה, אבל גם לעין פשוטה כבר נראית היא שם בקצה האופק מרחוק. מי שצר לו אופק זה וקטנה בעיניו מטרה זו, ילך לאספות ציוניות בחוץ לארץ ויֵראו לו

[1]) אפשר כדאי להזכיר כאן מאמר אחד, שנכתב בבזיליא בימי הקונגרס ונדפס במכ"ע „Jewish Chronicle" (25 אוגוסט 1911), כי בו נראה באופן בולט מאד, עד היכן הגיע בלבול הדעות בקונגרס הזה. בעל המאמר רואה בנצחון „המעשיים" עזיבת האידיאל הלאומי ומביע את תמהונו הגדול על כי בקונגרס כזה תפסה לשון עברית מקום גדול כל כך: בשלמא הציוניים מיסודו של הרצל, השואפים לאידיאל לאומי, הם יש להם חפץ גם בתחית הלשון הלאומית. אבל „המעשיים" הללו, שפנו עורף אל האידיאל הלאומי ועשו את הציוניות לענין של קולוניזציא פשוטה, מה להם ולתחית הלשון העברית? וכי לא יוכלו היהודים לישב בשלוה במושבותיהם בא"י, אף אם ידברו בלשונות זרות, כאחיהם בשאר ארצות? — ומיעץ הייתי את אלו שלהם הדברים מכוונים, לבל יפטרו את ה„פרדוכס" הזה בשחוק בלבד, אלא ישאלו את עצמם, איך נהיה הדבר, שנמצאו אנשים אשר הבינו שאיפותיהם באופן כזה...

אופק יותר רחב ומטרות יותר גדולות בקצהו. — אך לארץ ישראל א ל י ל ך. שם כבר שכחו כמעט את „האופקים הרחבים", כי גדרה המציאות בעדם ואינה נותנת לראות את אשר ממנה והלאה...

רואים בא"י את הבנק הלאומי, שנוצר בכונה קודמת, לשמש בסיס ל„גאולת העם והארץ" בדרך מדינית, — ובמה הוא עוסק? אין צריך לאמור, שתעודתו במובן המדיני כבר בטלה ונשתכחה, אלא אף במובן הפשוט של הרחבת הישוב היהודי אינו עושה גדולות ואינו יכול לעשותן. עוסק הוא — ומוכרח לעסוק, אם רוצה להתקיים — במשא ומתן עם סוחרי המקום, יהודים ושאינם יהודים, ופרנסתו באה בעיקרה מאלה האחרונים. וכל מה שעושה לטובת הישוב היהודי, או כל מה שיכול לעשות (אם נגיח, כדברי המתאוננים עליו, שיכול לעשות יותר משהוא עושה), מבלי לסכן בעצמו, — מצטמצם בגבול צר כל כך, עד שאי אפשר גם להעלות על הדעת, שיש כאן איזה קשר עם אותן „המטרות הגדולות", איזה צעד כל שהוא על הדרך המובילה אל ה„גאולה" השלמה. עתה, כנראה, חדלו כבר רבים גם בחו"ל לקוות לגדולות מן הבנק הזה ביחס לישוב הארץ, ונושאים עיניהם ליסוד בנק „חקלאי", שהוא יעשה את הגדולות. אבל אפשר, שראוי היה להתבונן תחלה אל „הקטנות" שעשה כבר הבנק הנמצא בענין הקרדיט במושבות, כדי ללמוד מהן מה שיש ללמוד בנוגע לשאלות „הקרדיט החקלאי" בארץ ישראל בכלל. לא די להביא דוגמאות מארצות אחרות ותנאים ואנשים אחרים, כדי לאמור: „ראו, מה קרדיט חקלאי עושה!" — הקרדיט הוא מן הדברים שנאמר עליהם: „זכה — נעשה לו סם חיים, לא זכה — נעשה לו סם מות". הכל תלוי בתנאי המקום ובתכונות האנשים. גם הבנק הנמצא, בחפצו להביא תועלת למושבות הנמצאות כבר, עשה מה שעשה על פי „דוגמאות", ומה הועיל? שאלו את בני המושבות ויגידו לכם. יודע אני, שישיבו לי: אין הנדון דומה לראיה מטעמים אלו ואלו. אבל לא באתי כלל לדון כאן על שאלה זו, שכבר דנו עליה רבים והראו צדדי החיוב והשלילה שבה. חפצתי רק לרמז על הקושי שבדבר, אפילו כשהוא נעשה בגבול מצומצם מאד, כדי להוציא מזה תולדה, שאם מכריזים על המוסד הזה כבר עתה — הרבה יותר מארבעים יום קודם יצירתו — כי לגדולות נוצר, הרי זה כרוז מוקדם ביותר. תנאי ישובנו בארץ ישראל קשים כל כך מכמה צדדים, עד שאפילו „קטנות" דורשות זהירות יתרה, ואין לסמוך על „גזרה שוה" בלבד. ואם המוסד החדש ישאף באמת לגדולות — „גדולות" שיהיו ראויות להזכירן בנשימה אחת עם „גאולת העם והארץ" — עדיין אין אנו יודעים, מה יהיה בסופו: בנין או חורבן.

ורואים בארץ ישראל גם את „הקרן הלאומית" ועבודתה ב„גאולת הארץ" בדרך מקח וממכר, שלכך נוצרה, — והנה הוציאה כבר חלק גדול מהונה, ומה גאלה ? ומה יכלה לגאול, אף אלו הוציאה כפלי כפלים ? איזו חלקות אדמה מפוזרות ומפורדות, הנבלעות בשטחים גדולים ורחבים שלא נגאלו. ובין כך מחיר הקרקע בא"י עולה ועולה באופן מבהיל, ביחוד במקומות שאנחנו תוקעים יתר, וממילא מתמעטת והולכת בערך זה גם כמות האדמה שיש בכח „הקרן" לגאול באמצעים שבידה. וכמות מועטה זו מתמעטת עוד יותר על ידי סבה שאינה תלויה בכים: רבים מעם הארץ, שהכרתם הלאומית התחילה להתפתח מימי המהפכה בטורקיא, מביטים — ואי־אפשר שלא יביטו — בעין רעה על ממכר קרקעות ל„זרים" ומשתדלים בכל יכלתם לעצור בעד „הרעה" הזאת, והממשלה הטורקית — תהיה השקפתה על עבודתנו מה שתהיה — אינה עלולה להרגיז את הערביאים בשבילנו: ה„חשבון" אינו עולה יפה. וכה נעשה מקנה האדמה קשה יותר ויותר, והמושג „גאולת הארץ" (או ביתר דיוק: „גאולת האדמה") מצטמצם והולך, עד שכל הדר בא"י ועיניו לא עצומות, לא יוכל עוד לראות את הקרן הלאומית, כמו שנראתה בחזון למיסדיה, בתמונת הגבֶרֶת העתידה של כל אדמת א"י או, לפחות, רובה. בארץ ישראל רואים ומבינים, שכל מה שנוכל להשיג בעבודה קשה וארוכה, בין בעזרת הקרן הלאומית ובין בדרכים אחרים, הוא רק זה: לרכוש לנו נקודות נקודות הרבה על פני כל שטח הארץ ולעשות את „נקודותינו" שקולות באיכותן כנגד כל השטח הסובב אותן. על כן אין מדברים הרבה בא"י על דבר „הגאולה" לעתיד לבוא, אלא עובדים בארך־רוח ובאמצעים קשים ומסובכים, בשביל להוסיף עוד „נקודה" חדשה ועוד אחת ועוד אחת, ואין „מחשבים קצים", ואין שואלים: „מה יושיעונו אלה ?" לפי שהכל מרגישים, כי הנקודות האלה, כשהן לעצמן, עתידות להיות מבצריי־עז לרוח עמנו, ואין צורך כלל לראותן כצעד ראשון ל„כבוש הארץ", בשביל למצוא, כי שוה הדבר בכל העמל.

ורואים בארץ ישראל גם את המושבות הקיימות מכבר, שנולדו בעצב וגדלו בצער וביסורים מרובים כל כך, — והנה גם הן אינן יכולות להלהיב את הדמיון עד כדי לראותן כ„אתחלתא דגאולה".

אמנם, הלב שמח למראה ההתקדמות הגדולה ברוב המושבות. לפני שתים עשרה שנה, כשהיית נכנס למושבה יהודית בא"י, יודע היית מראש מה שעתיד אתה לשמוע שם: מצד „האכרים" — תאניה ואניה על המצב הרע, שאי אפשר לסבלו עוד, טענות ותביעות להאפיטרופסים האכזרים, שאינם יוצאים ידי חובתם, וסוף דבר, רשימה ארוכה של סכומים גדולים, הנדרשים עוד

לכל „אכר", כדי שיהיה „משוכלל" כראוי; ומצד האפיטרופסים — דברי חירוף וגדוף כלפי „האכרים", שהם עצלים כלם, שנוררים בזוים, הצועקים תמיד „הב, הב!" בעוד שמצבם אינו רע כלל, וחשבון ה„שכלול" הוא מזויף כלו. עתה אין זכר עוד לכל זה ברוב המושבות. במשך השנים שעברו מני אז, עשו האפיטרופסים — צריך להודות על האמת — כל מה שהיה ביכלתם, בשביל לתקן קלקלתם לשעבר: הוסיפו אדמה למושבות במקום שאפשר היה לקנות סמוך להן, יסדו מושבות חדשות בשביל אלו שהיה צר להם המקום במושבות הישנות, ובכלל השתדלו להביא את כל הענין לידי „גמר", לשחררו מעט מעט מאפיטרופסותם ולהטיל הנהגתו ואחריותו על האכרים עצמם, שֵׁיֵּדעו ויכירו לבסוף, כי הרוצה לחיות צריך לעבוד ולדאוג לעניניו בעצמו, ולא לשאת עין תמיד לעזרה מן החוץ. אי אפשר אמנם לאמור עדיין, שהשתחררות המושבות כבר יצאה לפעולה בשלימותה. עוד החבל על צוארן, והאפיטרופוסות אוחזת עוד בקצהו מ ר ח ו ק. אבל לפי ש א י נ ה מ ו ש כ ת בו עוד, כמלפנים, אין מציאותו מורגשת כמעט . . . וכשאתה בא עכשו לאחת מן המושבות האלה, שומע אתה שירה אחרת לגמרי: „אנו עומדים ברשות עצמנו!" — זהו מה שיבשרו לך קודם כל, בגאות אנשים המכירים בערכה של חירות. וגאוה זו מביאתם עכשו להפריז על מדת הטובה, כמו שהיו מפריזים לפנים על מדת הרעה: „הכל טוב ויפה במושבה. מצבה איתן ובטוח ואינה מקפחת שכר עובדיה. יש בה אמנם יחידים שמצבם רע. אבל מה בכך? בכל מקום יש אנשים שאינם מצליחים. מי שאינו יכול להתקיים—יוצא ומפנה מקומו לאחר. העיקר הוא, שהמושבה בכללה יכולה להתקיים ולהתפתח יפה. חסרה היא אמנם דבר זה וזה, ואין ידנו משגת עוד למלאות החסרון. אבל במשך הזמן יתמלא גם זה. צריך לעבוד בסבלנות, והכל יבוא בעתו". זה הוא ה„טון" היסודי שהגיע לאזני עתה כמעט בכל המושבות אשר עברתי עליהן [1]. ומי שבא לא״י והביא עמו, כמוני, זכרונות מעציבים ומעליבים מימים שעברו, הוא ישמע כל זה בשמחה ועונג אין קץ ולא יוכל להמלט גם מנטיה לאופטימיסמוס קיצוני, בנוגע להתפתחות הישוב בכלל.

אבל כל זה יפה ונעים כל זמן שאתה מסתכל בישוב זה כבדבר החביב עליך מצד עצמו. ואולם די שתזכור את „המטרה המדינית", את הסעיף

---

[1]) מדבר אני (פה ולהלן) רק על המושבות שביהודה ובגליל התחתון, כי את הגליל העליון לא בקרתי בפעם הזאת. ביהודה יש אמנם שתים שלש מושבות היוצאות מן הכלל. אבל אלו — סבות מיוחדות גרמו להן, שיהיה מצבן רע ובעליהן אוחזים במנהגים הישנים. ואין אנו עוסקים כאן בשאלות פרטיות כאלה.

הראשון של „הפרוגרמא הבזילית", — ומיד מסתלק האופטימיסמוס והכל נראה לך דל וריק ומדכא את הנפש.

נסיון של שלשים שנה בחיי המושבות צריך להביאנו סוף סוף לידי הכרה, כי מושבות עבריות אפשר להן להתקיים בא"י, ואפשר שירבו וירבו, אבל אכרים עברים — אותם האכרים שעליהם יִבָּנה „המקלט הבטוח" — אין אנו יכולים לברוא אף בארץ ישראל אלא במספר מועט מאד, שאינו בא בחשבון כלל ביחס למטרה כזו. „פקח" הוא היהודי יותר מדי, „בן־תרבות" יותר מדי, ואינו מוכשר לצמצם כל חייו ומאוייו בחלקת־אדמה קטנה ולהיות שמח בחלקו, כשהוא מוציא ממנה לחם צר בזעת אפיו. אין בו עוד אותה התמימות הפרימיטיבית של אכר אמתי, שנשמתו צרורה באדמתו ורואה עולמו בעבודתו ואינו נושא עיניו אל מחוץ לארבע אמותיו, כאלו יצאה בת־קול ואמרה לו, שלכך נוצר, להיות עֶבד־האדמה, יחד עם שורו וחמורו, ועליו למלאות תעודתו בחיים בלי מחשבות יתרות. אותה „האידיליא האכרית" שראינו בחזון לפני שלשים שנה, לא נתגשמה ולא תוכל להתגשם בחיים. יכול היהודי להיות „פרמר" חרוץ, „בעל־בית" בפרי, מעין בועז בשעתו, המתפרנס מעבודת האדמה ובקי בה ושקוע בה; בבוקר בבוקר הוא יוצא לשדהו או לכרמו, להשגיח על פועליו, החורשים או זורעים אדמתו, הנוטעים או מרכיבים את גפניו, ואינו נמנע גם מלעבוד בידיו ממש יחד עם פועליו, כשרואה צורך בדבר, ובכלל קרוב הוא אל האדמה ואל הטבע ושונה הרבה מן היהודי העירוני בהלך־רוחו. אבל יחד עם זה שואף הוא גם לחיות חיי אדם בן־תרבות, ליהנות מפרי הקולטורא של זמנו הנאת הגוף והנפש, ואין האדמה סופגת לתוכה את כל ישותו. הטופס היפה הזה הולך ונברא לעינינו בא"י ובמשך הזמן יגיע בודאי למדרגה של שלימות בלתי מצויה. אבל מה בצע בכל זה לבנין „המקלט הבטוח"? מפלגה „עליונה" של אכרים כאלה, התלויה בעבודת אחרים, אינה יכולה לשמש יסוד לבנין כזה. היסוד בחיי כל מדינה הוא ההמון הכפרי, הפועלים והאכרים העניים, המתפרנסים בדוחק מעבודת ידיהם בשדה, אם בחלקה קטנה שלהם, או בשדות „המפלגה העליונה". וההמון הכפרי בא"י לא לנו הוא בהוה, וקשה לצייר לעצמנו, איך יִבָּרא לנו בעתיד, אף אם ירבה מספר מושבותינו בכל פנות הארץ. בהוה הלא ידוע, כי העבודה במושבותינו נעשית ברובה על ידי בני הכפרים הערביים שמסביב, מהם שכירי יום, הבאים בבוקר ושבים בערב לכפריהם, ומהם פועלים תמידיים, היושבים במושבה עם נשיהם וטפם וכולם יחד עובדים בשבילנו עבודת „המקלט הבטוח". ובעתיד — אם ירבה מספר המושבות, ירבה על ידי בעלי הון, אשר ייסדו גם הם מושבות „עשירות"

מן הטיפס הנזכר. מושבות לעניים יוכלו להוסד רק על ידי מוסדות הצבור, ובמספר מוגבל מאד, שאינו נחשב למאומה ביחס אל הצורך לברוא המון כפרי, אשר ימלא את הארץ ויכבשנה בעבודת ידיו. וזה לא ישתנה הרבה גם על ידי יסוד „קרדיט חקלאי". כי גם הוא, למרות כל „הגדולות" שמנבאים לו, יוכל לעזור ליסוד מושבות „עשירות" הרבה יותר מלַיסד בכח עצמו מושבות לעניים. ומי יודע, אם העדר היכולת להרבות מספר מושבות כאלה — אינו מן הרעות שאומרים עליהן: „גם זו לטובה". לפי שרבוין היה גורם להן, שיהיו כולן מלאות אנשים בלתי מוכשרים כלל למלאות תעודה קשה כזו, ורק בהיותן מועטות בערך, אפשר לקוות לקיומן והתפתחותן על ידי „ברירה טבעית": מי שאין בו התכונות הדרושות לכך, יעזוב מקומו לאחר, עד שיתלקטו למושבות אלו „היחידים השרידים", אכרים אמתיים על פי תכונותיהם, שעדיין נמצאים בקרבנו לפעמים [1]).

איך שהוא — ולא בדרך הזה יִבָּרא לנו ההמון הכפרי. שמא תאמר: עתיד הוא להִבָּרא מאליו במושבות „העשירות" עצמן על ידי הרבוי הטבעי של בעליהן והתחלקות האדמה המסובבת מזה, באופן שבניהם או בני בניהם של „הפַּרמרים" מהיום יהיו הם עצמם אִכרים עניים החיים רק בעבודת ידיהם? — גם זו תקות שוא היא, המוכחשת מן הנסיון. הבנים הנולדים במושבות — יהודים „פקחים" הם גם המה. כשרואה הבן, שנחלת אבותיו לא תספיק לו להיות „פרמר" אמיד, ועתיד הוא להיות אחד מאלה העניים „עֹבדי האדמה" שעליהם העולם עומד, — מיד הוא עוזב את המושבה והולך לבקש הצלחת חייו מעבר לים, ונוח לו לעבוד שם עבודת פרך, ובלבד שיהיה חפשי מֵעבדות האדמה ויוכל לחלום חלומות עשירים על עתידותיו. ואם חושבים אתם, שאין בלב הבנים האלה רגש של חבה לארץ ישראל, הרי אתם חושדים בכשרים. רובם באמת אוהבים את הארץ ומתגעגעים עליה גם אחרי עזבם אותה (ויש גם ששבים אליה לאחר שנים, אם הצליחו להשתכר במדינת הים די כסף, בשביל שיוכלו להאחז בא"י בהרחבה ולחיות בה חיים טובים). אבל האסון הוא, שחבת הארץ בלבד אין בכחה לגדל אכרים; לזה דרושה גם חבת האדמה. האכר האמתי מרגיש בנפשו, שאם יפרוש מן האדמה, הרי הוא כפורש מן החיים. הקשר בינו ובין האדמה, מורשת אבות מדור דור, חזק ועמוק הוא כל כך, עד שאין ביכלתו לנתקו. על כן יבחר לסבול עֹני ומחסור, להיות כל ימיו

---

[1]) במושבות ממין זה, שנוסדו בשנים האחרונות, כבר יצאו הרבה מן המתישבים הראשונים ובאו אחרים תחתיהם.

כשור לעול — ואת האדמה לא יעזוב. אבל התכונה האכרית הזאת הולכת ופוחתת גם במקומות שיָשנה, כשהיא באה במגע עם „סביבה" קולטורית, וכל שכן שאי־אפשר לבראה במקום שאינה, ומה גם בעם כעמנו, שאלפים שנה של „תנועה" נטעו בו תכונות מתנגדות לזו מן הקצה אל הקצה.

נשארה איפוא אך תקוה אחת: אלה הפועלים הצעירים, הבאים מחו"ל במחשבה תחלה להקריב חייהם על מזבח האידיאל הלאומי, „לכבוש את העבודה" בא"י ולברוא במושבותינו, אשר ישנן כבר ואשר יוסדו בעתיד, אותו ההמון הכפרי החסר בהן עד כה. לא לחנם עומדת בעת האחרונה „שאלת הפועלים" כמעט במרכז כל שאלות הישוב. הכל מרגישים, שבה באמת כלולה שאלה יותר גדולה: שאלת המטרה של הציוניות בכללה. אם לא יצליחו גם הפועלים האלה למלאות החסרון, סימן הוא, כי האידיאליסמוס הלאומי גם הוא קצר־כח הוא לברוא את התכונות הנפשיות הדרושות לכך, ועלינו איפוא להשלים עם הרעיון, שהישוב הכפרי שלנו בא"י, אף אם יתרחב ברבות הימים עד קצה גבול האפשרות, ישאר תמיד ישוב „עליון" של מועט קולטורי מפותח, שכחו במוחו והונו, אבל ההמון הכפרי המרובה, שכחו בעבודת ידיו, לא לנו יהיה גם אז. ודבר זה הלא משנה לגמרי את מהותה ומטרתה של הציוניות... לכן אין להתפלא, שרבו כל כך ההצעות „להטבת מצב הפועלים". רואים הכל, שעד עתה לא הצליחו הפועלים הרבה במשלחתם, שבמשך השנים האחרונות רבו ביניהם היוצאים ומעטו הבאים, והנשארים — מצבם בארץ רופף. ונוטים הכל לתלות את הקלקלה במכשולים חיצוניים ידועים ומבקשים תחבולות להסיר את המכשולים האלה: לפעול על בני המושבות, שיבכרו את הפועלים היהודים על הערביים; לברוא להם לפועלים תנאי חיים יותר נוחים, בנוגע לדירה ומזונות, ועוד כמה הצעות, שידועות הן לכל. וכשיֵצאו כל אלו הדברים אל הפועל — כך מתנחם הקהל הציוני — יהיה מספר הפועלים העברים הולך ומתרבה בתמידות, לפי רבות העבודה, וככל אשר יגדל הישוב ותרבה העבודה, כן ירבה ההמון הכפרי שלנו אשר יעשנה, ו„המקלט הבטוח" יקָנה בידינו ממש מן המסד עד הטפחות.

אך הנה כמדומני, לא רחוקה מאד העת, שהמכשולים החיצוניים לא יעמדו עוד לשטן על דרך הפועלים, או, לפחות, יקטנו כל כך, עד שאי אפשר יהיה עוד לראותם כחומה בצורה החוסמת את הדרך. הקרן הלאומית ומוסדות אחרים כבר משתדלים הרבה בהטבת מצב הפועלים, ואין ספק, שכל מה שאפשר לעשות יהיה הולך ונעשה לאט לאט. אף המכשול היותר גדול: היחס המקולקל שבין הפועלים ובני המושבות — הולך ופוחת במדה ניכרת

לעין. מצד אחד, כבר הכירו רוב הפועלים, כי לא מן היושר הוא לדרוש ממי שיהיה, שיקבל באהבה את האנשים המביטים עליו משמי השמים ארצה ואינם חוששים להראות גלוי את השנאה והבוז שבלבם ל„בורגני" שכמותו, ועל כן משתדלים עכשו להיות יותר נוחים לבריות משהיו לפנים; ומצד אחר, מתחילים גם בני המושבות להכיר, כי רבוי העבודה היהודית במושבה הוא לא רק דבר של חובה, אלא גם דבר של תועלת (כמו שכבר העירו על זה רבים, ואין צורך לכפול את הדברים פה), ועל כן ניכרת כבר במושבות התפתחות נטיה ידועה לקבלת פועלים עברים עד מקום שהיכולת מגעת. עד עתה אמנם מאמינים ברוב המושבות, שהיכולת הזאת מצומצמת בגבול צר מאד (הטענות של אלו ידועות גם הן, ואינן צריכות ביאור פה). עד כמה יש יסוד לאמונה זו — אין הבא מן החוץ לזמן קצר יכול להגיד בבירור. אבל בכלל אינני מסופק, שיותר שתתפתח הנטיה בלב לקבלת פועלים עברים, יותר יתרחב מאליו גם „גבול היכולת", עד שיגיע למקום ששם יכולת זו פוסקת באמת.

ואולם אז, כשיוסרו המכשולים החיצוניים שבידנו להסירם, — אז נראה ונָכַח, כי מכשולים גדולים מאלה, מכשולים שאינם תלוים ברצוננו, מונחים על הדרך.

בכל המושבות וה„חוות" אשר בקרתי, הרביתי שיחה עם הפועלים והקשבתי לדבריהם בשים לב. הרבה השקפות שונות ומתנגדות זו לזו שמעתי מהם. אפילו בשאלות חשובות מאוד לא תמיד דעה אחת לכלם. אעפ"כ נחקק בלבי רושם אחד כללי על ידי כל השיחות האלה, והרושם הזה לא חזק בי את האמונה בכחם של הצעירים האלה למלאות את התעודה הגדולה שנטלו עליהם.

הפועלים הצעירים, הבאים לא"י לשם „כבוש העבודה", רובם מביאים עמהם כבר מחוץ לארץ את התקוה להגיע, לאחר איזו שנות עבודה, למעלת „אכרים" העומדים ברשות עצמם, ואך מעטים באים מתחלה בכוונה להשאר „פועלים" כל ימיהם. כאלה כן אלה עובדים זמן ידוע בהתלהבות, במסירות נפש, אבל סוף סוף מתחילה שאלת העתיד לנקר במוחם. אין צריך לאמור אלו שבאו לכתחלה בתקוה ל„התאכרות" ורואים אחרי כן, כמה רחוקה תקוה זו, אלא אף אלו שבאו רק לשם עבודה בלבד, מתחילים להרגיש, כי חיים כאלה טובים ויפים לזמן, אבל להיות כך כל ימיהם — זהו דבר שלמעלה מכחם. „בן־תרבות" שבכל אחד מהם מתחיל לדרוש תפקידו ואינו יכול להשלים עם הרעיון, שכל ימיו יהיה עומד ועודר במעדר מן הבקר עד הערב, או הולך אחר המחרשה, ובאופן היותר טוב ימצא בשכר זה את לחמו לנפשו בדוחק ובצער.

רפויי־רצון שבהם עוזבים אז את הארץ בלב מר, וה„עקשנים" שבהם נשארים בארץ בלב מר . . . ואתה רואה אותם אז נודדים ממושבה למושבה, עובדים איזה זמן במקום אחד — ועוזבים פתאום והולכים למקום אחר, לא בשביל למצוא תנאי־עבודה יותר נוחים, אלא מפני ש ר ו ח ם נודדת ואין שלום בנפשם.

בכלל אפשר לחלק את הפועלים, הנמצאים עתה בארץ, לארבע כתות: א) פועלים פשוטים, העובדים במעדר, וכדומה מן העבודות הפשוטות, ומשתכרים בדוחק למלוי צרכיהם היותר הכרחיים. כתה זו אינה שׂמחה בחלקה כלל וכלל, רבים מחבריה יצאו ורבים עוד יצאו, והנשארים יעברו ברובם לכתות האחרות.— ב) פועלים מומחים לעבודות מיוחדות הדורשות אומנות וזהירות („הרכבה" וכדומה). הם משתכרים יפה ומצבם לא רע. אעפ"כ הם שואפים על הרוב לעבור לכתה השלישית, והיא: — ג) כת הפועלים־האכרים, שיש להם לכל אחד אחוזה קטנה בקרבת איזו מושבה, ועובדים הם בשלהם, אלא שמשלימים את החסר לפרנסתם על ידי עבודה אצל אחרים במושבה. או (אם אחוזותיהם קטנות ביותר) להפך: רוב עבודתם בשל אחרים ומועטה בשלהם. הנסיון הזה נעשה, כידוע, על ידי מוסדים שונים, שקנו אדמה במושבות או סמוך להן וחלקוה בין פועלים שנבחרו לכך. באיזו מקומות יש פועלים שהולכים ומצליחים בעבודת אחוזותיהם, ובכן הם מקוים כבר, כי לא יארכו הימים ו י ח ד ל ו מ ה י ו ת „פ ו ע ל י ם" והיו ל„אכרים חפשים" . . .— ד) הפועלים שכבר השיגו את האידיאל הזה והיו ל„אכרים חפשים" ואינם עובדים עוד אצל אחרים, אלא שעדיין נחשבים לפעמים על הפועלים, לפי שעוד נשתמר יחס ידוע ביניהם ובין „המפלגה" שמקרבה יצאו. כתה זו חבריה מועטים, ורובם הם מאלו שהושיבה יק"א במושבותיה בגליל התחתון על פי שיטת „האריסות", כידוע. אחוזותיהם גדולות בערך ואין להם פנאי ולא צורך לעבוד אצל אחרים; אדרבא, הם עצמם נזקקים לפועלים בזמנים ידועים. ואז, כשהם, הפועלים מאתמול, נעשים „נ ו ת נ י־עבודה",— ל א ת מ י ד י ת נ ו ה ד ו ק א ל פ ו ע ל י ם י ה ו ד י ם ! ...

החזיון הזה האחרון העסיק מחשבותי מאד כל ימי היותי בא"י. ידעתי בין האכרים האלה אנשים צעירים, שנחשבו לפנים בין ט ו ב י הפועלים, לא רק מצד כשרונם לעבודה, אלא גם מצד תכונותיהם המוסריות והתמכרותם להאידיאל הלאומי. ושאלתי את עצמי: אם א ל ו, כשבאו לידי נסיון, לא יכלו לעמוד בו, — אולי באמת א י א פ ש ר לעמוד בו, אם מטעמים השגורים בפי האכרים או מטעמים אחרים — אחת היא. ואולם כשהצעתי

את השאלה לפני הפועלים שלא „נתאכרו“ עדיין, השיבו לי, שחבריהם אלה, מכיון שנעשו אכרים, פרחה נשמתם הפרולטרית ונשתנתה ה„פסיכולוגיא“ שלהם. חזרתי ושאלתי: „אם כן, איה המוצא? הלא אמרתם לי בעצמכם, כי רוב חבריכם באים לא"י בתקוה להיות במשך הזמן לאכרים, וכי על כן, משנתמעטה תקוה זו (מפני שנוי השיטה של יק"א, שחדלה להושיב על אדמתה פועלים שאין להם סכום ידוע), מעטו הבאים מחדש. ואם הפועלים באים בתקוה להתאכר, ומשנתאכרו, „שכינה“ מסתלקת מהם ומוסרים הם עצמם עבודת אדמתם לנכרים, — כבוש העבודה מה תהא עליו, וכל הטורח הזה למה?“ —

ועל שאלתי זאת לא נתנו לי הפועלים בשום מקום תשובה המניחה את הדעת...[1]).

הנה זה הוא מצב „העבודה המעשית בא"י“ ויחוסה ל„גאולת העם והארץ“. תקות הגאולה לעתיד לבוא היא תקוה לאומית מדור דור, החיה עוד גם עתה בלב כל איש יהודי הנאמן לעמו, אם בצורה דתית או בצורה אחרת, ויכול כל אחד לצייר לעצמו את ביאתה באופן רצוי ללבו, מבלי להתחשב עם המציאות ש ב ה ו ה. כי מי יודע את הצפון בחיק ה ע ת י ד ה ר ח ו ק? אבל אם באים אנשים ל ה ב י א את הגאולה ב ע ב ו ד ת ם, אינם יכולים עוד להסב עיניהם מן המציאות, וצריך שימָצא איזה קשר טבעי, קשר של סבה ומסובב, בין מה שהם ע ו ש י ם ומה שרוצים ל ה ש י ג ב מ ע ש י ה ם. וקשר כזה בין העבודה המעשית בא"י וגאולת העם והארץ — יכולים אתם

---

[1]) יש עוד כת של „פועלים־קבלנים“, הנקראים בא"י „קבוצות“, והם אלו שעובדים באיזו מקומות אדמת „הקרן הלאומית“ על יסוד ידוע של שותפות. אבל זהו נסיון שתוצאותיו עוד לא נתבררו, ובכל אופן אין לקוות להתפשטותה של שיטה זו, עד שתוכל להביא שנוי עיקרי בשאלת הפועלים בכלל. [בעת האחרונה באים לא"י יהודים מ ת י מ ן ומתישבים במושבות ועובדים בתור פועלים. וכבר עברה הרנה במחנה הציוניים, כי מהם, מן התימנים, תבנה הארץ. אבל גם נסיון זה עדיין לא תוברר כלל. ורבים בא"י חושבים, כי רוב התימנים אין כחם הגופני מספיק לעבודה קשה, ועם זה מצבם התרבותי וכל הלך רוחם שונה כל כך משלנו, עד שמאליה מתעוררת השאלה, אם לא תשתנה תכונת הישוב כלו על ידי ר ב ו י ם של אלה, ואם יהיה שנוי זה ל ט ו ב ה...]

והנה נגעתי פה רק בשאלת ה א פ ש ר ו ת של „כבוש העבודה“, אך עוד לא נפתרה גם השאלה, אם מן ה ר א ו י הוא לנו — הנכבשים בכל מקום — ל ש א ו ף לכבוש מוחלט כזה, ואם לא צדקו האומרים, שעצם ה ש א י פ ה ה ז א ת מצדנו עתיד לעמוד לשטן על דרכנו יותר מכל שאר המכשולים...

לבראו בדמיון מרחוק, אבל בא״י עצמה אפילו בדמיון אין לו מקום. פה גלוי יותר מדי מה שאפשר ומה שאי אפשר להשיג בעבודה זו: אפשר לקנות קרקעות ועיר שם זעיר שם, אבל אי אפשר לגאול את הארץ, כולה או רובה; אפשר ליסד מושבות עבריות יפות על הקרקעות „הנגאלות", אבל אי אפשר להושיב עליהן עניים אלא במספר קטן מאד; אפשר לברוא במושבות „אנשי אדמה" מטופס עליון, שמלאכתם נעשית רובה על ידי אחרים, ואולי אפשר לברוא גם מפלגת־פועלים קטנה להעבודות „הדקות", שהן קלות יותר ושכרן מרובה, אבל אי אפשר לברוא המון כפרי — „המון" ממש — שיכבוש את העבודה הגסה והקשה, הנוטלת הרבה ונותנת מעט, אשר אך עליה יכול המון כפרי לעמוד באלפיו ורבבותיו [1].

והיה הדין נותן, שבמצב כזה, כל הבא לא״י ומביא עמו „אמת הבנין" של „המקלט הבטוח", למדוד בה את ערך המעשים שם, — עתיד הוא לשוב לביתו בלב נשבר ומלא יאוש. ובכל זאת אנו רואים בכל יום את ההפך מזה: ציוניים „כשרים", שבחוץ לארץ הם מרבים לדבר גבוהה על גאולת העם והארץ, באים לא״י ורואים מה שרואים — ושבים לביתם שמחים וטובי לב, מלאי התפעלות והתלהבות, כאלו שמעה אזנם קול שופרו של משיח מעל הר הזיתים!...

הוא אשר אמרתי: על השטח מלמעלה שולטת ה„פרוגרמא", והכל נראים כמאמינים באמת, שמביאים את הגאולה בעבודתם; בעוד שבעמקי הלבבות, שלא מדעת, שולט חוש הקיום הלאומי, והוא זה שרוחף ודוחף לעבודה זו, לא כדי לקיים את הפרוגרמא, אלא כדי להספיק צרכיו הוא. וכשבא הציוני „הכשר" לא״י ורואה בעיניו את העבודה ואת פריה, הרי הוא מרגיש בכל בתי נפשו, כמה גדול ורם הוא אותו דבר שהולך ונברא שם וכמה עצום יהיה כחו לחזק קיומנו הלאומי בכל הארצות אשר נדחנו שמה, בין שתבוא גאולה שלמה על ידו ובין שלא תבוא. ויורדת אז „הגאולה" למקומה הנאָה לה: למעון התקוות החביבות שעדיין לא הגיעה שעתן להיות מטרות למעשים. והמטרה הקשורה באמת בעבודה זו והולכת ומושגת בעבודה זו, — נראית גדולה ויפה למדי, גם כשהיא לעצמה, בשביל שיתמלא הלב „התפעלות והתלהבות".

---

[1]) ב„פתח תקוה", למשל אפשר שיתפרנסו מן העבודות הדקות לכל היותר שלש מאות או ארבע מאות פועלים, בעוד שהעבודה הפשוטה יש שמעסקת שם פועלים לאלפים.

בוש אני מפני הקוראים ומפני עצמי לשוב ולפרש בפרטות — לאחר יותר מעשרים שנה של פירוש אחר פירוש — מה טיבה של מטרה זו, שרמזתי עליה כאן. אבל א י נ י בוש להודות גלוי, כי הפעם נדמה לי בא"י כאלו רואה אני בעיני את „החלום", אשר חלמתי לפני עשרים שנה, הולך ונעשה לדבר שבמציאות, אם כי בשנוי הפרטים, — שהרי אין חלום בלא דברים בטלים. מה שנראה כבר עתה בא"י נותן רשות להגיד בלב סמוך ובטוח: כן, עתידה א"י שתהיה „מ ר כ ז ל א ו מ י ר ו ח נ י ל י ה ד ו ת, ה א ה ו ב ו ח ב י ב ע ל כ ל ה ע ם ו מ א ח ד ו מ ק ש ר א ת כ ל ה ע ם; מרכז של תורה וחכמה, של לשון וספר, של עבודת הגוף וטהרת הנפש, „מ י נ י א ט ו ר א" א מ ת י ת ש ל ע ם י ש ר א ל כ מ ו ש ה י ה צ ר י ך ל ה י ו ת . . . עד שאיש עברי בגולה חושב לו לאושר לראות בעיניו פעם אחת את „מרכז היהדות", ובשובו לביתו הוא אומר לחברו: רצונך לראות ט ו פ ס ש ל א י ש י ש ר א ל ב צ ב י ו נ ו ה א מ ת י, בין רב או חכם או סופר, בין אכר או אומן או סוחר? — לך ל א ר ץ י ש ר א ל ו ת ר א ה ו". („על פרשת דרכים", I, ע' 83, 84).

עדיין לא הגיעה אמנם השעה, ולא בקרוב תגיע, שיוכל איש עברי, השב מן הארץ, לאמור לחברו, על דבר הטופס העברי „בצביונו האמתי": — „לך לארץ ישראל ו ת ר א ה ו". אבל כבר יכול הוא לאמור, ועל הרוב גם א ו מ ר באמת: — „לך לארץ ישראל ותראה ב י צ י ר ת ו". המושבות הקיימות, למרות היות עבודתן נעשית ברובה לא בידי ישראל, נראות לו, ליהודי הבא מן הגולה, כמרכזי־יצירה קטנים, שבהם הולך ומתרקם טופס חדש של חיים לאומיים, שאין כמותם בגולה. בא הוא למושבה יהודית, ומיד הוא מרגיש, שמוקף הוא אויר עברי לאומי. כל סדרי החיים, כל מוסדות הצבור, מן „ועד־המושבה" עד בית הספר, טבועים בחותם עברי, ולא ניכרה בהם, כבארצות הגולה, השפעה זרה, הפורצת כזרם מתוך „הסביבה" הנכרית ומטשטשת צורתו של החותם העברי. אמנם, לא הכל מוצא הוא טוב ומשובח. הרבה מומים הוא מגלה — אם עינים לו — גם בחיי הצבור וגם בחיי הפרט; אפילו בית הספר במושבה על הרוב עודנו רחוק מאד מן השלימות, ואפילו שלטון הלשון העברית במושבות, שמכריזים עליו כל כך, אינו עדיין אלא שלטון למחצה: — בעולם הילדים. אבל — אומר הוא לעצמו — הלא הכל עודנו בראשית צמיחתו, הלא ההתפתחות ה ח פ ש י ת אך ה ח ל ה, והיא נמשכת והולכת. הרבה מן המומים האלה יְרָפאו במשך הזמן, ומה שלא יְרָפא — מום ש ב נ ו הוא, ששרשו בתכונותינו הלאומיות,

ואם רוצים אנו ביצירת הטופס העברי בצביונו האמתי, צריכים אנו לקבל גם את הטוב וגם את הרע שבו, ובלבד שזה וזה יהיה נובע מעצמותו, ולא יהיה בו כלום מן הזיוף המצוי בגולה. — ועובר הוא יהודי זה ממושבה למושבה, ויש שרחוקות הן זו מזו מהלך שעות הרבה ושדות וכפרים של נכרים ממלאים כל שטח ההפסק. אבל הוא רואה את ההפסק שביניהן כאלו אינו אלא מדבר ריק מאדם, ואחר „המדבר" עוד הפעם „ישוב", והוא שוב חי באויר הלאומי העברי, המשיב נפשו כל כך. ועוברים הימים, או השבועות, ונדמה לו כאלו חי כל אותו הזמן בעולם אחר, בעולם העבר הרחוק או העתיד הרחוק, וכשהוא יוצא מעולם זה, אומר הוא לנפשו: אם עכשו כך, — מה יהיה „אז", כשירבו המושבות ותשתלם צורתן? באותה שעה הוא מכיר, כי פה, בארץ הזאת, נמצא הפתרון לשאלת קיומנו הלאומי, כי מפה תצא הרוח ותפח בעצמות היבשות המפוזרות במזרח ובמערב, בכל הארצות ובכל הגוים — ושבו וחיו.

ואולם, מתוך השקפה זו, מושג „העבודה המעשית" אינו מצטמצם במושבות כפריות בלבד. מרכזי־יצירה לאותו הטופס העברי הלאומי אפשר שימָצאו, וגם נמצאים באמת, מחוץ לגבול הישוב הכפרי. רבים מן הציוניים מתאוננים על מנהיגי „הקרן הלאומית", שמשקיעים חלק הגון מהונה בבנין שכונות יהודיות בערים („תל אביב" וכו'). ומצד ה„פרוגרמא", ודאי הדין עִם המתאוננים. הקרן נוצרה לשם „גאולת הארץ" במובנו הרחב של מושג זה, ולא בשביל לקנות אדמת־ערים הנמדדת באמה ולבנות עליה בתים למושב יהודים סתם. אבל, כאמור, אין העבודה נשמעת לדרישות הפרוגרמא, אלא לקול החוש הפנימי המתוה דרכה לפניה. ואותו היהודי הבא מן הגולה, אם ישב ימים אחדים גם ב„תל אביב" והתבונן אל החיים שם וראה ילדי העברים הגדלים שם, — הוא לא יתאונן על הקרן־הלאומית, שנתנה יכולת ליסד „מרכז יצירה" כזה, ובכל לבו יחפוץ, שיוסיפו מנהיגיה חטא על פשע, כדי שיתוספו עוד מרכזים כאלה גם בשאר ערי הארץ.

ובתי־הספר העברים ביפו ובירושלים — וכי צריך להוכיח עוד, שכל אחד מהם הוא מרכז של עבודה מתמדת ליצירת אותו „הטִפּס של איש ישראל בצביונו האמתי"? גם עבודה זו, עבודת החנוך בא"י, אין לה סמוכים מן ה„פרוגרמא". „מה בצע בחנוך הילדים ברוח לאומי, כל זמן שהארץ אינה נגאלת, והעם אינו מתכנס לה, והילדים האלה עצמם אפשר שרובם לא ישארו בארץ? גאולת הא"ץ, הרחבת הישוב, כבוש העבודה — אלו הם הדרכים המוליכים להגשמת הפרוגרמא. אבל החנוך? — כשירבו היהודים

בא״י, יבוא החנוך הלאומי מאליו. ועכשו אין רשות להוציא לדברים רוחניים את האמצעים הדרושים לדברים יותר עיקריים״. כך טוענים רבים, ותמה אני אם אפשר לסתור טענה זו בדברים של טעם והגיון על יסוד ה„פרוגרמא״. אבל מה כחו של ההגיון, כשהלב מושך לצד אחר? אותם העסקנים עצמם, המבטיחים להביא את הגאולה על־ידי „העבודה המעשית בא״י״, משקיעים חלק גדול מכחם בעבודת החנוך שם, והקהל הציוני בכללו מחבב עבודה זו ונמשך אחריה יותר ויותר. ואם רוצה אתה לדעת מפני מה, צא ושמע מה שמדברים באספות ציוניות בשעת המשא־ומתן על „העבודה הקולטורית״ בארץ ישראל: מביאי הגאולה שוכחים לשעה את ה„פרוגרמא״, את „המקלט הבטוח״ וכל שאר ה„מלים״ הידועות, ומתחילים לספר בשבחה של „תחית הרוח״, של יצירת טופס עברי חדש, וחוזים עתידות לטופס זה בתור קשר מאחד את כל העם המפוזר בגולה, ומראים באצבע על ההשפעה היוצאת כבר עתה מבתי־הספר שבא״י להטבת החנוך בגולה, ועוד כאלה וכאלה...

ראיתי את העבודה החנוכית בא״י בראשיתה, לפני שמונה עשרה שנה, ולא נתנני אז לבי להאמין, כי אלה המורים היחידים, אשר נשאו בלבם את האידיאל הגדול של חנוך עברי בלשון עברית והתחילו להגשימו במעשה בכחם המצומצם, — כי הם יצליחו באמת לחולל „מהפכה״ רוחנית כזו בעולמנו. אבל יחד עם זה ראיתי אז גם את התשוקה הגדולה שבלב האנשים האלה להשגת מטרתם ואת בטחונם הגדול בהצלחת מפעלם, — ואמרתי: „מי יודע? אולי יגדל כח הבטחון הזה לעשות נפלאות״ (שם, ע׳ 67). עתה באתי וראיתי, כי באמת עשה ה„בטחון״ נפלאות. „חנוך עברי בלשון עברית״ אינו עוד „אידיאל״ בארץ־ישראל, אלא עצם החיים, חזיון טבעי, שמציאותו מוכרחת, ובטולו לא יצויר עוד. נשארו אמנם איזו „מבצרים״ בודדים שלא נכבשו עדיין, אבל גם אלה עתידים להכנע לפני דרישות הזמן, כמו שנכנעו כבר אחרים. מי שרואה, למשל, מוסדי החנוך של חברת־„עזרה״ האשכנזית בירושלים, מן גני־הילדים עד בית־הספר למורים, עם אלף ושש מאות התלמידים והתלמידות שבהם, המתחנכים (למרות שארית הפליטה של החנוך האשכנזי, שנראית עוד כה וכה) ברוח עברי ובלשון עברית, — מי שרואה כל זה עכשו, ויודע כמו כן, מה היה המצב לפנים, הוא מוכרח להודות, כי אמנם „מהפכה״ נהייתה בארץ, והמורה העברי נצח[1]... עוד המלאכה

[1]) איני יכול להתאפק מלהזכיר פה מקרה אחד קטן, המתאר יפה את המצב עתה. בביה״ס של „עזרה״ ביפו בקרתי אחת המחלקות בעת השיעור האשכנזי. השעה

רבה אמנם עד שיהיה הנצחון שלם גם כלפי פנים: עד שימצא החנוך העברי את דרכו הנכונה בכל המקצועות ועד שיתמלאו פגימותיו, המרובות עדיין. אבל כבר הראה „המנצח" את כח־סבלנותו והתמכרותו אל משאת נפשו, ויכול נוכל לבטוח בו, כי לא ינוח ולא ישקוט עד הרימו את החנוך העברי בא"י למדרגת השלימות הדרושה, למען יהיה למופת לבני עמנו בכל הארצות, כטופס יסודי של החנוך הלאומי בכלל, וישתדלו להתקרב אליו עד מקום שיכלתם בגולה מגעת.

ועוד מרכז־יצירה עירוני ממין אחר נברא בשנים האחרונות — וגם הוא נברא בכח ה„בטחון" הגדול של יחיד, — ולא נמנעו הציוניים, ולא נמנעה גם הקרן הלאומית, לבוא לעזרתו ולתת לו היכולת להתקיים ולהתפתח, אע"פ שרק בדוחק גדול אפשר להכניסו תחת כנפי ה„פרוגרמא". זה הוא, כמובן, „ב צ ל א ל". מטרתו הגדולה: — התפתחות האומנות העברית — הושגה עד כה אמנם רק במקצת, ועד האומנות העליונה לא הגיע עוד, אבל מה שהשיג כבר בענפי המלאכות השונות נותן רשות להאמין, כי גם פה „יגדל כח הבטחון לעשות נפלאות". אם כה או כה — והנה נהיה כבר „בצלאל" גם הוא למקור שפע רוחני, המשתפך מא"י לארצות רחוקות. ומי יודע, כמה לבבות רחוקים חזרו ונתקרבו לעמם מעט או הרבה על־ידי ה„שטיחים" וה„צעצועים" היפים של „בצלאל"...

וכל אלה מרכזי־היצירה הנמצאים כבר בארץ, הכפריים והעירוניים יחד, מצטרפים במחשבה מאליהם ונראים כמרכז לאומי אחד, שהשפעתו על בני הגולה גלויה וניכרת כבר גם עתה, בראשית הויתו. ועל כן אין אדם צריך להאמין בנסים, בשביל שיראה בעיני רוחו את המרכז הזה הולך ומתרחב בכמות, הולך ומשתלם באיכות, והשפעתו על רוח העם הולכת ורבה, עד שישיג לבסוף את המטרה שהציב לו חוש הקיום הלאומי: לחדש אחדותנו הלאומית בכל העולם על ידי התחדשות תרבותנו הלאומית במרכזה ההיסטורי. „מקלט בטוח" לעמנו לא יהיה המרכז הזה גם אז, אבל היה יהיה בית־מרפא לרוח.—

ואחרי כן? —

היתה שי־ריאה, ונתקשו התלמידים בפירוש המלה „אויפהעבען". נסה המורה לפרשה באשכנזית ע"י שמות נרדפים, ולא הבינו התלמידים גם את השמות הנרדפים. לבסוף כשלה סבלנותו של המורה, וקרא ברוגז בהברה ספרדית טהורה: „לבטל!" — ומיד הבינו כולם...

אל נא תשאלו! במצב פזורנו הרוחני בהוה אין אנו יודעים כלל, סכום כחותינו הלאומיים מה הוא ומה אפשר שיושג בם, כשיתאחדו מסביב למרכז אחד, ורוח אחת, בריאה וחזקה, תחַיה את כולם. הדורות אשר יהיו „אחרי כן" — הם יֵדעו מדת יכלתם ויכַוְנו מעשיהם לפיה, ואנו אין לנו עסק בנסתרות של העתיד הרחוק; דיינו שנדע את הנגלות אשר לנו ולבנינו לעשות בעתיד הקרוב...

לונדון, י"ז אדר תרע"ב.

הוספה למאמר הקודם.*)

המאמר הקודם, כמו שאפשר היה לראות מראש, העיר עלי כל חמתם של „הציוניים הרשמיים", מביאי הגאולה, מקצה מזה, ושל „הפועלים הַצעירים", כובשי העבודה, מקצה מזה. ואינני מכחיש אמנם, שאלו ואלו יש להם על מה לכעוס, והכעס, כידוע, מביא לכלל טעות. אלא ש„טעות" זו, ש„נכשלו" בה שני הקצוות גם יחד, נמצאת מעבר לגבול מה שהורשה לו לאדם אפילו בשעת כעסו: לתת לדברי אחרים צורה של „קריקטורא" ולשבר ולמגר בריה משונה זו בקול ענות גבורה — מעשה כזה יוצא מכלל טעות ונכנס לכלל זיוף.

אעפ"כ חשבתי מתחלה לעבור על זה בשתיקה, כמו שעברתי בשתיקה על כמה „טעיות" אחרות ממין זה, ומה גם שכבר נמצא בינתים סופר אחד (לא מן הסופרים העברים), אשר גלה את כל הזיוף הזה והעמיד את הקוראים על אמתו של דבר[1]). אבל מתוך מכתבים פרטיים שונים, שהגיעו לידי בעת האחרונה, נוכחתי לדעת, שיש תועלת בדבר לחזור ולהטעים בדרך קצרה את הרעיון המרכזי, שעליו סובב כל המאמר ההוא. כי מפני שרבו הפרטים בו, יש שנתרכזה מחשבת הקורא באיזה פרט הקרוב ללבו, עד ששכח, או לא הבין כראוי, את הרעיון הכללי, שבגללו באו כל הפרטים.

גאולת העם והארץ — או בלשונה של הפרוגרמא הבזילית: מקלט בטוח לעם ישראל בארץ ישראל — אין לה עדיין שום אחיזה בתנאי־החיים שבמציאות, ועל כן לא יתכן להציבה כמטרה להעבודה המעשית בא"י. לפי

---

*) נדפסה ב„הצפירה" יו"ד אב תרע"ב, בשם „טעות".

[1]) במכה"ע האשכנזי „די וועלט" גליון 25. 1912.

שבין כל מטרה והמעשים הנעשים לשם השגתה — „צריך שימָצא איזה קשר טבעי, קשר של סבה ומסובב"; צריך שנדע מה להשיב על השאלה: איך תושג מטרה זו על־ידי מעשים אלו? וכל זמן שאין קשר כזה במציאות ואין מה להשיב על אותה השאלה זולתי דברים סתמיים בלבד: „אולי . . . מי יודע . . . הזמנים משתנים" . . . כל זמן שנמצא הדבר במצב כזה, יש כאן אמנם „תקוות חביבות", אידיאל לאחרית הימים, אבל אין כאן מטרה מעשית, שתוכל לשמש בסיס לשיטה של עבודה. כי כל שיטה של עבודה מיוסדת בהכרח על ציור ברור (שכלי או דמיוני) משלשלת הסבות והמסובבים, המקשרת את הפעולות השונות זו לזו ואת כלן יחד אל המטרה.

הציונות ה„דיפלומטית" היתה משיבה תשובה ברורה על השאלה הנזכרת: המקלט הבטוח יושג על ידי קבלת „טשארטר" מאת ממשלת טורקיא בהסכמת הממשלות האירופיות. וכדי להטות לב הממשלות לכך, צריך לבקר בהיכלי מלכים ושרים. וכדי לבוא בברית עם ממשלת טורקיא, צריך ליסד בנק גדול, שימציא הלואות לממשלה זו. וכדי לפצות בעלי הקרקעות אחר השגת הטשארטר, צריך להכין קרן לאומית עשירה, וכן הלאה. פה יש ציור ברור — אם כי דמיוני — משלשלת הסבות והמסובבים. ועל כן רשאים היו אותם הציוניים של אתמול להכריז בפומבי, שעובדים הם עבודתם לשם הגאולה, שרואים הם בה לא אידיאל רחוק, אלא מטרה מעשית, בסיס לשיטה של עבודה. אבל הציוניים של עכשו, שכבר ירדו מעולם הדמיון ארצה, שכפרו בעיקר הטשארטר והעמידו את הכל על העבודה המעשית בא"י, — כשהם קוראים בשם הגאולה בתור מטרה לעבודה זו, הרי הם מלעיבים בהגיון ובמציאות כאחד. לפי שאינם יכולים להראות עם זה על קשר טבעי של סבה ומסובב בין המטרה והאמצעים; אדרבא, עד היכן שמגיע כחו של השכל לראות את הנולד על יסוד המציאות שבהוה, — מוכרח הוא להחליט, שהעבודה המעשית בא"י אינה מסוגלת להביא את הגאולה. שמא תאמר: „מי יגיד את הבאות? והרי אפשר שיקרו דברים בלתי נראים מראש ויתנו פנים חדשות למציאות?" — כן, אפשר. אבל אין „אפשר" שכזה נעשה בסיס לשיטה של עבודה, ואין כאן עוד מטרה למעשים שבהוה, אלא חזון־לב לעתיד לבוא, אידיאל המרומם את הרוח, שעדיין לא נגלתה הדרך להגיע אליו בפועל.

ואם בכל זאת אנו רואים, שהעבודה המעשית בא"י מושכת את הלבבות כל כך, הרי זה מוכיח, כי באמת קשורה עבודה זו באיזו מטרה אחרת, אשר אליה שואפים כל הלבבות הללו מדעת ושלא מדעת; כי באמת ממלאה עבודה זו צורך לאומי אמתי, המורגש לכל הלבבות הללו בדרך אינסטינקטיבית,

בגזרת חוש הקיום הלאומי, אלא שחסרה להם ההכרה הברורה בטיבו של הצורך הזה ואינם רואים את המטרה האמתית, שעבודתם משמשת אמצעי להשגתה.

והמטרה הזאת היא: — „לא מקלט בטוח לעם ישראל, אלא מרכז קבוע לרוח ישראל", מרכז „אשר יהיה לקשר רוחני חדש בין כל חלקי העם המפוזרים וישפוך מרוחו עליהם לעורר את כלם לחיים לאומיים חדשים". אמנם, גם עד המטרה הזאת „עוד רב הדרך מאוד", אבל יכולים אנו לראותה „על קצה האופק מרחוק", לצייר לעצמנו שלשלת הסבות והמסובבים, שעל ידה עתידים אנו להשיג מטרה זו בדרך העבודה המעשית. כל ענפי העבודה בא"י — לא רק יסוד בתי־ספר ושאר דברים „רוחניים", אלא אף קנית קרקעות ויסוד מושבות כפריות ושכונות עירוניות — מוליכים אותנו לאט לאט להשגת המטרה הזאת, מבלי שנצטרך עם זה לשים תקותנו במקרים בלתי נראים מראש. אמנם, אין אנו יכולים למצוא בין חוליות השלשלת הזאת של הסבות והמסובבים לא „גאולת הארץ כולה או רובה" ולא „המון כפרי — המון ממש — אשר ימלא את הארץ ויכבשנה בעבודת ידיו". אבל יכולים אנו למצוא ביניהן עבודה תרבותית, חמרית ורוחנית, בערים ובכפרים, במדה מספקת, בשביל לעשות את הארץ „לקשר רוחני חדש בין כל חלקי העם המפוזרים". ובא המופת על זה — הישוב הקטן והדל הנמצא בארץ עתה. ודוקא מפני שקטן ודל הוא הישוב הזה בהוה, מופת חותך הוא על כח השפעתה של א"י ועל אפשרות השגת המטרה הנזכרת בדרך הטבע ובגבול התנאים של המציאות המושגת למחשבתנו בהזה. שהרי עם כל קטנותו ודלותו, — „השפעתו על בני הגולה גלויה וניכרת כבר גם עתה, בראשית הויתו", „והיהודי הבא מן הגולה" — אף כי „הרבה מומים הוא מגלה, אם עינים לו" — טועם בכל זאת טעם של תחיה בישוב זה ורואה אותו כקבוץ של „מרכזי־יצירה קטנים, שבהם הולך ומתרקם טופס חדש של חיים לאומיים, שאין כמותם בגולה". ועל כן רשאים אנו להוציא מזה משפט, שכל מה שיהיה המרכז בא"י „הולך ומתרחב בכמות, הולך ומשתלם באיכות", כן תהיה גם „השפעתו על העם הולכת ורבה". והשפעה זו, כשתגיע למרום קצה, תביאנו עד המטרה המבוקשת: „התחדשות אחדותנו הלאומית בכל העולם על ידי התחדשות תרבותנו הלאומית במרכזה ההיסטורי".

כשאנו מקשרים אפוא את העבודה המעשית במטרה זו, יש לנו באמת בסיס ריאלי לשיטה של עבודה. אבל אם אנו עוברים את הגבול הזה, אין אנו נמצאים עוד בעולם המציאות, אלא בעולם התקוות והאידיאלים הרחוקים

שעדיין תהום מפרידה בינם ובין החיים, ולא נדע עוד איך יִבָּנה הגשר על פני התהום. אפשר אמנם להאמין — ולקוראים היודעים השקפותי איני צריך לאמור, שכך אני מאמין — כי התאחדות הכחות הלאומיים „מסביב למרכז אחד" היא היא שעתידה להיות היסוד לבנין אותו הגשר, בהגבירה את הרצון ואת היכולת של האומה כולה. אבל אמונה זו, ככל אמונה, אין לה קשר עם המציאות שבהוה, ועל כן אין יחס ישר בינה ובין העבודה שבהוה.

הנה זו היא תמצית הכונה של המאמר הקודם. כל השאר אינו אלא פירוש וחזוק לרעיון זה. כמובן, אפשר להסכים לדעתי ואפשר לחלוק עליה. אבל הבא לחלוק יש לפניו רק דרך אחת: לסתור ראיותי על העדר הקשר של סבה ומסובב בין „העבודה המעשית" ובין הגאולה, ולהראות, להפך, שזו מביאה לזו בהכרח טבעי. אך, כנראה, לא יכלו „חרטומי הציוניות" לעשות כן, ועל כן בחרו בדרך יותר נוחה: הכריזו עלי, שהבאתי הפעם מא"י בשורה טובה, כי „משיח" שלי כבר בא, כי האידיאל הלאומי נתגשם בפועל באותן המושבות והמוסדות הרוחניים הנמצאים עתה בארץ. באלה מצאתי את „המרכז הרוחָני", שהוא הוא קץ האידיאל הלאומי שלי, ואין הדבר חסר עוד אלא מעט השתלמות והתפתחות, אשר בוא תבוא גם היא — והכל שריר וקיים. ואם כך אמרתי, לא קשה עוד להראות, כמה מן ה„קטנות" יש ב„אידיאל" כזה. צריך היה להביא רק איזו קטעים מן הדברים שכתבתי אני בעצמי לשעבר על האידיאל הלאומי ועל הישוב הנמצא בהוה, בשביל להראות את המרחק שבין שני אלה על פי עדות עצמי. כל אותם הדברים, שבזמנם התנפלו עליהם בכלי זיין דומים לאלו של עכשו ואחרי כן השתדלו „להמיתם בשתיקה", שישתכחו מן הלבבות, — עתה נזכרו בהם פתאם ועשו להם פרסום (גם זו לטובה!), כדי לגלות קלוני ברבים: ראו, כמה הפכפך אדם זה, שאתמול אמר „לאו" והיום אומר „הן"...[1])

אבל מה בכך? מלומד אני בנסיונות כאלו וידעתי שאין סכנתם מרובה ביותר.

לונדון, ד' אב תרע"ב.

---

[1]) הקוראים המבינים הרגישו אולי בדבר, שבכל המאמר הנדון השתמשתי, ביחס למגמתנו בא"י בהוה, רק בשם „מטרה", ושם „האידיאל הלאומי" — המצוי כל כך בשאר מאמרי על התנועה הלאומית — נזכר רק פעם אחת, במקום שהמכוון בו הוא באמת „האידיאל הלאומי" האחרון, ולא מטרת העבודה עכשו.

שתי מצבות.

א.

האחרון.*)

(על מות רמ"ל ליליענבלום).

זה כעשרים יום אני יודע את הדבר, ובכל יום ויום אני חוזר ומהרהר בו, ואעפ"כ — כמה קשה לי עדיין להשלים עמו!

ולא אני בלבד, אלא כל חברַי בני גילי, כל אלה שבשנות הארבעים למניננו נתבשלה הכרתם הלאומית וגלוו אל דגל „ציון", לא בנקל יוכלו לצייר לעצמם, כי משה ליב ליליענבלום איננו עוד. בין אבות התנועה, אשר הרימו את דגלה ראשונה, אחד היה ליליענבלום שזכה גם לשאת את הדגל במשך דור שלם. חבריו הראשונים — סמולנסקי, פינסקר וכו' — עזבו את המחנה זה כבר, וַיִּוָּתֵר הוא לבדו מן „האבות", עומד על משמרתו בבטחון ועוז־רוח, למן השעה הראשונה ועד יום אחרון. וכה דבקה ונצמדה תמונתו אל עצם הדגל, עד כי בקושי נוכל להפריד ברוחנו בין הדבקים ולהסכין עם המחשבה הזאת, שגם הוא, האחרון לראשונים, איננו עוד בתוכנו, ולא נראהו עוד על יד דגלנו, כמו שהורגלנו לראותו מאז ועד עתה.

ואני — מוטב שאגיד מפורש מה שהכל יודעים — אני הייתי מתנגדו, או ביתר דיוק: הוא היה מתנגדי. כמעט מאז התודענו איש אל אחיו, לפני יותר מעשרים שנה, הכרנו גם שנינו, כי שונות מחשבותינו על האידיאל המחיה אותנו ובדרכים נפרדים נלך אל המטרה האחת. ומני אז היינו „חברים־מתנגדים". גם בספרות וגם בעבודה המעשית היה ליליענבלום, כצופה נאמן, עומד תמיד על המצפה להזהיר על „הסכנה" ולהשתדל בבטולה עד מקום שידו מגעת. והוא בא לידי הכרה, מתוך השקפתו על התנועה, אשר בצדק חשב עצמו

---

*) נדפס ב„העולם" שנה ד' גליון 9 (ו' אדר"ש תר"ע).

לאחר מיוצריה, — כי דעותי „מסוכנות" הן, ומעשי — לא כל שכן. על כן לא נשא פנים לחבר קרוב ולא חדל להלחם בי בכל כלי־נשקו, שנה אחר שנה, בלי הרף ובלי ליאות. בספרות — לא הניח בלי תשובה כמעט אף אחד ממאמרי שבהם נתפרשו באופן בולט אותן הדעות ה„מסוכנות", ובעבודה המעשית — יכולים היו כתלי בית הועד של חובבי ציון באודיסא לספר הרבה מאד על דבר מלחמה תמידית קשה במשך שנים רבות; לא מלחמה אישית, בגלל „גבאות" וכבודים, כי אם התנגשות של דעות מתנגדות, שכל אחת שאפה להתגשם במעשה. ופעם אחת — זוכר אני — בישיבת הועד תמך ליליענבלום בכל עוז באחת מהצעותי, וכשנגמרה הישיבה, שחקנו שנינו על המקרה ה„זר" ואמרנו: ראוי הוא „נס" גדול כזה שנעשה „יום־טוב" לכבודו...

כן, הוא היה מתנגדי, ובשביל כך מרגיש אני באבדה הגדולה אולי יותר מאחרים. לא רק בחירת רֵעים צריכה זהירות יתרה, כי אם גם „בחירת" מתנגדים, ומי שמכבד את עצמו לא יתן שם־הכבוד הזה לכל הרוצה ליטול. בין המון מכירים קשה למצוא רֵע אחד, ובין המון מחרפים קשה — אולי עוד יותר — למצוא „מתנגד" אחד, — מתנגד שאינך יכול להסב עיניך מנגדו ולראותו כאלו אינו; שבעל כרחך אתה מקשיב לדבריו ובעל כרחך אתה הוגה לו כבוד וחבה...

מעטים הם המאמרים שנכתבו על אדות ליליענבלום בעודנו בחיים. ולא יפלא הדבר. גם תכונותיו וגם דעותיו היו תמיד גלויות וברורות כל כך, עד שקשה למצוא ב„אישיותו" איזה צד נעלם הדורש ביאור. ומה שאפשר היה להגיד על ארות ליליענבלום — הגיד הוא עצמו באופן היותר בהיר, ב„חטאות נעורים" וב„דרך תשובה", ולא הניח לאחרים מקום להתגדר בו. עתה, לאחר מותו, כמובן, מרבים לדבר עליו. אבל תמה אני, אם כל ה„מספידים" יוסיפו הרבה, או ישַנו הרבה, באותה הצורה הרוחנית של לל"ב אשר ידענו מאז. וכי אפשר לגלות חדשות בצורתו של קו ישר? וליליענבלום היה כולו, מראש ועד סוף, בדעותיו ובמעשיו, כעין קו ישר. הגיונו היה קו ישר, ומתוך הגיונו היה מותח קו ישר אל החיים המעשיים, ואף אותם, את החיים עצמם, היה רואה בתמונת קו ישר. פעמַים או שלש בימי חייו הגיע עד „קיר ברזל", שלא נתן לו למתוח את ה„קו" הלאה בדרך הישנה. אך גם אז לא „נתעקם" הקו ולא נסה לעשות דרכו סחור סחור, אלא „נשבר" ופנה לצד אחר בבת אחת, בשביל לחזור ולהמתח ישר, ישר, בדרך החדשה...

ליליענבלום חשב עצמו לאיש מעשה, וניכר היה, שהוא מתגאה

ב„מעשיותו" ושוחק בלבו על „בעלי הזיה", הבונים מגדלים באויר. טעותו זו באה לו מתוך שהרגיש בנפשו, שאידיאות מופשטות, שאין „קו ישר" יוצא מהן אל החיים המעשיים ואין השפעתן יורדת לעולם העשיה אלא בדרך ה„השתלשלות" הרחוקה, — אינן יכולות לקחת את לבו. לפי תכונת רוחו, יכול היה „להתפעל" רק מרעיונות „פועלים", המסוגלים להתלבש מיד בצורה של מעשים ולשנות פני החיים באופן מוחשי פחות או יותר. במובן הזה היה לל״ב באמת „מעשי" מאין כמהו. אבל בגופו של דבר היה ההפך מ„איש מעשה", וגם בעת שהיה שקוע ראשו ורובו בעבודה לאומית „גשמית" — עבודת הישוב בארץ ישראל — נשאר בעיקרו מה שהיה צריך להיות, לפי טבעו, חנוכו ומהלך חייו: — איש הרוח, שאינו רואה בחיים אלא מהרהורי לבו. אנשי מעשה אמתיים הם אלו, שבדעתם את החיים כמו שהם, עם כל דרכיהם העקלקלים והסבוכים, מכַונים הם את מעשיהם תמיד לא לכללים קבועים על פי ההגיון, כי אם למצב הכחות המתאבקים בפנימיותם של החיים. אבל ליליענבלום, אשר לא חי מעודו בעולם המעשה ולא ידעהו אלא מתוך הסתכלות עיונית מרחוק, האמין כל ימיו ב„סדר עולם" הגיוני. כל מה שנראה לו מוכרח בהגיון חשב למוכרח גם בחיים. וכה יכול היה להשאר נאמן תמיד לנטיתו הפנימית, לקשר את המעשה עם המחשבה ב„קו ישר", והנסיון המר של המציאות לא עמד לשטן לו. מפני זה היו לפעמים השקפותיו על שאלות מעשיות מעוררות תמהון, אע״פ שהשתדל תמיד להתרחק מן ה„הזיה" ולבסס דעתו על הנחות השכל הישר, אלא שלא היה מביא בחשבון את הכלל הגדול של אנשי מעשה מנוסים: שלא תמיד מחייבים החיים מה שמחייב השכל, כשהוא לעצמו, ויש שהשכל עושה את הדבר „ישר", והחיים „מבקשים חשבונות רבים".

אבל „חסרונו" זה של ליליענבלום הוא הוא שהיה יתרונו. הוא שעשהו איש שלם, בעל צורה הרמונית יפה, העושה רושם עמוק באחדותה ופשטותה. אין בה „חריץ" מפסיק בין המחשבה והפעולה; שתי אלה אינן אלא תחלה וסוף של דבר אחד — של האמת ההגיונית — והמעבר מזו לזו נמשך והולך בלי אמצעי, כדבר מוכרח בטבע.

תכונתו היסודית הזאת בולטת בהליכות חייו ופעולותיו של לל״ב בכל התקופות השונות שעברו עליו. אלא שלא באתי כאן „לנַתח" את מתנו הגדול „לאבריו" באיזמל הבקרת. ואין רצוני אלא להסתכל מן הצד הזה על תקופתו האחרונה, היותר קרובה אל לבנו עתה — תקופת „חבת־ציון".

רגילים עתה לחשוב. שההתפתחות הטבעית של הרעיון הציוני כך היתה: מתחלה באה „חבת ציון" בתמונת ישוב ארץ ישראל, ואחרי כן — הציוניות המדינית, שמטרתה חירות מדינית שלמה. ואמנם, בדרך ההתפתחות הזאת עברו רוב „חובבי ציון", שמתחלה היו מסורים אך ל„רעיון הישוב" ונמשכו אחרי כן ע"י הרצל אל הציוניות המדינית. ואף אלה מהם שנשארו עם זה נאמנים לעבודת הישוב, משתדלים „להצדיק" זאת, באמרם, כי ישוב א"י הוא הוא הדרך אשר יביאנו סוף סוף עד המטרה העיקרית: — הגשמת הרעיון המדיני. ואולם התפתחותו הציונית של ליליענבלום היתה בדרך הפוכה מזו: הוא התחיל ברעיון המדיני ולאחר ימים מועטים עזבהו ועבר לרעיון הישוב. גם פינסקר אמנם יצא ראשונה ברעיונו המדיני ואחרי כן נעשה ראש לחברת הישוב. אבל הוא עשה כן מאונס, אחר שנסה לקנות לבבות לרעיונו ובא לידי הכרה, שאין השעה עדיין מוכשרת לכך. וגם בהתחברו לחו"צ, לא חדל מלהגות ברעיונו המדיני בעמקי לבו ולא חשב את עבודת הישוב אלא כהכנה, שעל ידה יתעוררו הלבבות ויתכשרו לקלוט את הרעיון המדיני בכל היקפו. לא כן ליליענבלום. הוא עבר מן הרעיון המדיני לרעיון הישוב לא מהכרה חיצוני, לא אחר נסיון בלתי מוצלח, כי אם בדרך התפתחות המחשבה בקרבו פנימה. כשלשים יום אחר שנולד בלבו הרעיון המדיני, חזר והכיר במחשבתו, שאין בו כל צורך לפתרון שאלת עמנו, ואך ישוב א"י לבדו, כשהוא לעצמו, הוא הפתרון האמתי. ועל כן עזב את הרעיון המדיני לגמרי, כדבר אין חפץ בו, והתמכר כולו לעבודת הישוב, שהיתה בעיניו לא כאמצעי, אלא כעצם התכלית.

באלול תרמ"א שלח לל"ב ל„השחר" את מאמרו הראשון על דבר א״י ישראל, וכמאמרו זה היתה עצתו: „לקנות את ארץ אבותינו מיד שלטון תוגרמא ולקבץ נדחי עמנו". אבל הרעיון הזה לא הביא שום „מהפכה" ברוחו. הוא הציע רעיונו בכתב ושלחהו לדפוס, ואחרי כן חזר לספרי הלמוד שלו, לדקדוק לשון רומאית וחכמת השיעור, בשביל להכין עצמו לבית המדרש הגבוה, כאלו לא נשתנה בקרבו מאומה. רק כחדש ימים אחרי כן, „בלילה על משכבו", נצנצה פתאום במוחו מחשבה חדשה, שעשתה עליו רושם אדיר, כאלו פתאום נפתחו השמים לפניו ונגלה לו רז העולם אשר בקש כל ימיו לשוא. „עתה מצאתי!" — קורא הוא בהתרגשות. לא מה שזרים מושלים בנו, כי אם מה „שזרים אנחנו" — „זהו סוד כל צרותינו בימי גלותנו". „הדבר מובן ופשוט מאוד. מי הוא המקבל אל

ביתו ובתוך משפחתו איש זר בתור בן בית?" — אבל „מדוע נהיה זרים בארצות נכריות, בעת אשר ארץ אבותינו עוד לא נשכחה מעל כדור הארץ והיא עודנה שוממה?" — „מה נשגב, מה רם הרעיון הזה! הלא בו לנו תשועת עולמים!" — והוא מוסיף ואומר אל עצמו: „מה נואלתי במאמרי שכתבתי ל„השחר", כי עלינו לקנות את ארץ אבותינו. למה לנו לקנות את הארץ מיד השלטון, דבר הדורש אוצרות זהב ומוטל בספק גדול, בעת שבאמת אין צורך בו? עלינו להשתדל לחדול מהיות זרים, ובשובנו מעט מעט לארץ אבותינו, הלא לא נהיה עוד זרים, וזהו העיקר! עלינו אך לקנות שם קרקעות הרבה ואחוזות אין מספר ולהתישב מעט מעט ולהשתקע בארץ אבותינו, כמו שיושבים כל העמים בארצות אבותיהם, אם גם רבים מהם נכבשים תחת ממשלות אחרות, כי לא הממשלה העיקר, אך האזרחות ההיסטורית, הישיבה על ארץ המולדת להעם כלו".

פה לפנינו כל „עצמותו" של ליליענבלום. „הרעיון המדיני הגדול" אשר חמש עשרה שנה אחרי כן הלהיב כל כך את הלבבות, עבר דרך לבו מבלי לעשות בו רושם עמוק, כי לא יכול להמשיך רעיונו זה ב„קו ישר" אל תוך החיים המעשיים, בהיות הגשמת הדבר תלויה בכחות הנמצאים מחוץ לתחום ההשפעה הישרה של אנשים שכמותו: ברצונו של שלטון תוגרמא מצד זה וברצונם של המליונרים היהודים מצד זה. לעורר תנועת־עם בתוך התחום בתור אמצעי, שעל ידו אפשר שנגיע ברבות הימים לפעול על אותם הכחות שמחוץ לתחום, — „קו עקום" כזה לא היה לפי רוחו של לל"ב. ואולם באותה שעה שנצנצה בו ההכרה, כי העיקר הוא לא להשתחרר מממשלת זרים, כי אם לחדול מהיות זרים, הנה בזה עצמו נמתח הקו הישר מן המחשבה אל הפעולה. כל איש ישראל הקונה לו אחוזה בא"י ומתישב שם, הרי הוא „יושב על ארץ המולדת להעם כלו" וכבר חדל להיות זר. ובכן הלא בידנו להוציא חפצנו לפעולה מיד, בכל יום ויום, על ידי כל איש ואיש. אין כאן עבודה של „הכנה", בשביל להגיע על ידה בדרך עקיפין להשגת מטרה רחוקה בעתיד בלתי מוגבל, אלא המטרה הולכת ומושגת בלי הרף, בדרך ישרה . . . דבר זה הוא הוא מה שהיה דרוש לו, בשביל שיתקפהו הרעיון עד לעמקי נשמתו. ועל כן לא יפלא, כי בלילה ההוא באה ה„מהפכה". „רוחי התרומם — כך הוא מעיד

על עצמו — ואהי לאיש אחר. טל של תחיה ירד מחדש עלי וממנו נמג הקרח הנורא שכסה על לבי שנים רבות". וכה גדלה התרגשותו עד כי לא יכול להכות במנוחה עד ליום המחרת. „מי יתן ועף הלילה הזה ברגעים אחדים — קורא הוא בקוצר רוח — ויבוא יום מחר, וישבתי וערכתי מאמר בזה... אולי יבין עמנו ושב ורפא לו ובאה לו תשועת עולמים!... הלא הדבר פשוט, מוכח מעצמו, כמושכל ראשון"[1]).

ואז חדל ליליענבלום לעסוק בלמודי בתי־הספר. החפץ להכנס לבית מדרש גבוה, אשר מלא את לבבו במשך שנים רבות, בטל אז מאליו מפני חפץ אחר, יותר נעלה: להקדיש שארית ימיו וכחותיו להגשמת המחשבה הגדולה, אשר בה ראה „תשועת עולמים" לעמו.

ועבודתו זאת עבד לל"כ שמונה ועשרים שנה, ומן היום הראשון ועד האחרון היתה דרכו דרך ישרה אחת, בלי נטיה לצדדים, דרך היוצאת מאותה „אמת" שנגלתה לו בליל המהפכה: — „לחדול מהיות זרים" — והולכת ונמשכת בישוב הארץ, מאיש לאיש וממושבה למושבה. לא אהב ליליענבלום את השאלות לימים רחוקים: מה כחו של ישוב קטן כזה להביא „תשועת עולמים" לכל העם? ומה תקוה לישוב של „חסד" כזה לגדל „אזרחים" בריאים? — הוא ראה רק אחת: אם עוד יהודי אחד התישב „על ארץ המולדת" הלא עוד יהודי אחד „חדל להיות זר", ובכן — אנו הולכים ומשיגים את המטרה. ועל כן היתה עינו צרה בכל פרוטה שיצאה מקופת הועד של חו"צ לאלה מצרכי הישוב שאינם מוליכים בדרך ישרה להתישבותו של „עוד יהודי אחד". במשך שנים רבות היה נלחם בכל כחו נגד כל הצעה להרחיב חוג העבודה החנוכית של הועד בא"י, וכמובן, לא משנאתו להשכלה וחנוך העם, אלא מתוך שהיתה תמיד לנגד עיניו תמונתו של „עוד יהודי אחד", שיכול היה „לחדול מהיות זר" באמצעות אותם הסכומים היוצאים לתמיכת בתי הספר בא"י.

וכן היה מתנגד בכל עוז לגלוי הצדדים השליליים שבמצב הישוב לפני כל העם. בהסכם להלך־רוחו „המעשי", היה גלוי האמת בעיניו לא חובה מוסרית מוחלטת, אלא דבר המותנה מתוצאותיו המעשיות. „אמנם לדעתך — כתב אלי במכתב פרטי לפני שלש עשרה שנה — כל אמת צריכה להגלות, אך... יש הרבה אמתיות שאין צורך שידעו בהן כל העולם, מפני שלא יביאו שום טובה לאיש". ועל פי השקפתו זו לא

[1]) עי' „דרך תשובה" ע' 40—47. כל הדברים המובאים פה בכימני־העתק לקוחים משם. ההטעמה במקומות שונים — לי היא.

יפלא, כי לחטאה נחשבה בעיניו לגלות „אמתיות" שיוכלו לגרוע — ואפילו מעט — ממספר ההולכים להתישב בארץ ישראל. בלי כל הפרזה אפשר לאמור, שכל המוסיף נפש אחת מישראל בארץ ישראל היה בעיני לל"ב כאלו קיים עולם מלא.

לא רבים עתה בין חובבי־ציון אשר נשארו נאמנים ל„רעיון הישוב" במובנו של לל"ב. אף אלו הצועקים: „עבודה מעשית בארץ ישראל!" — אינם מתכונים עוד לאותה העבודה המעשית של „עוד יהודי אחד", שהיה לל"ב מסור לה בחבה יתרה כל כך ושהציב לה זכרון בספרו „דרך לעבור גולים". וכבר מוכרח היה לל"ב עצמו בסוף ימיו לשבת בבית הועד לחו"צ ולראות בעיניו — ודאי בלב דוי — איך מבזבזים רוב הכנסת הועד לתמיכת בתי־ספר ושאר מוסדים „קולטוריים" שאין מקומם על „הקו הישר". — אבל אנשים כליליענבלום אין השפעתם נפסקת בהתמעט מספר המחזיקים בדעותיהם לכל פרטיהן. כחם המוסרי הוא בהם עצמם יותר מבדעותיהם, וכל זמן שהם חיים הם משפיעים על הדור ב ע צ ם מ צ י א ו ת ם, מדעת ושלא מדעת.

הנה רבה עתה הערבוביא בעולמנו. חדשות לבקרים „תורות" נוצצות ונובלות, ו„פרוגרמות" עולות ויורדות, והמחנה נפרד למפלגות, והמפלגות מתפוררות לכתות, ואין איש שומע שפת רעהו. ובתוך „דור הפלגה" זה של ה„בנים", מה נהדר היה מראהו של „אחרון האבות", אשר על ברכיו גדלנו ומימיו שתינו כולנו, לפני הרבה, הרבה שנים, והוא עודנו עומד על עמדו ודגלו הישן בידו, כסלע איתן אשר אין חליפות לו; פניו מפיקות השקט ובטחה, ועיניו מביטות בתמהון על כל המהומה מסביב:

— „ה ל א ה ד ב ר פ ש ו ט, מ ו כ ח מ ע צ מ ו, כ מ ו ש כ ל ר א ש ו ן!" . . .

ל ו נ ד ו ן, כ"ו אדר תר"ע.

ב.

הראשון *).

(על מות רא"ל לעווינסקי).

להספיד את לעווינסקי! —

וכי אפשר לסדר בדברים מה שמרגיש הלב במות אח אהוב? ואני ולעווינסקי היינו קרובים זה לזה קרבת־אחים יותר מעשרים שנה. כמעט בזמן אחד עלינו שנינו על הבמה הספרותית והצבורית, ולא היו ימים מועטים ונתקרבנו איש אל אחיו ויחד הלכנו כל אותה הדרך הארוכה והקשה, מן הצעדים הראשונים, כהיותנו עוד שנינו פנים חדשות בעולמנו היהודי, עד העת האחרונה, בהיותנו כבר שנינו עומדים לא רחוק מסף הזקנה, ומיטב חיינו ועבודתנו — מאחרינו.

„דור הולך ודור בא". והימים ההם, כשלקחה עמדתה על במתנו אותה החבורה הקטנה של סופרים ועסקנים, שאני ולעווינסקי היינו בין חבריה [1], — הימים ההם היו ימי מעבר ו„חלוף משמרות". דור ראשון לעבודת התחיה הלאומית — דורם של סמולנסקי, פינסקר וליליענבלום — הגיעה שעתו להיות „דור הולך", ואנחנו, מלאי כח עלומים ותאבי עבודה, באנו לעמוד במקומו. לא ברצונם הטוב, לא בשלום ו„ברכת אבות" פנו לנו ה„הולכים" מקום על הבמה, כי לא מצאו בנו תלמידים מקשיבים, שאינם אומרים דבר שלא שמעו מרבותיהם . . . אבל סוף סוף פנו. גזרה היא מלפני הטבע. וכה התחילה החבורה הקטנה את עבודתה, עבודת אחים יחדו, בלב אחד ובדעה אחת. והעבודה המשותפת של השנים הראשונות בראה בין טובי החברים קשר רוחני אמיץ כל כך, עד שגם בזמן מאוחר, כשהתחילו רוחות אחרות מנשבות, ולא היו עוד כלם בדעה אחת, כמלפנים, גם אז עוד לב אחד היה לכלם, ולא נתק הקשר ביניהם. כל אחד עבד במקצוע שלו, לפי

---

*) נדפס ב„השלח" כרך כ"ג חוב' ו' (טבת תרע"א). ופה נשמטו איזו ממכתבי המנוח שהועתקו שם.

1) [לעווינסקי היה אחד מן הראשונים שנכנסו לאגודת „בני משה" המרומזת כאן, מיד לאחר שנוסדה, בשנת תרמ"ט].

השקפותיו ונטיותיו, אבל הרוח הפנימי אשר מלא את לב כלם בימים הראשונים, עוד שלט בם גם אחרי כן והטביע חותמו על עבודתם, והוא ששמר בלבם גם את הברית הכרותה ביניהם, ברית אהבה ואחוה, למרות כל ה„גלים" שעברו עליהם והפרידו ביניהם . . .

וכשהספדנו בשנה שעבדה את „האחרון" מבני אותו הדור שקדם לנו, — את ליליענבלום, מאליה נתעוררה בלבי — ובודאי גם בלב אחרים מחברי בני גילי — המחשבה המעציבה, כי המות הזה כמו בא להזכירנו גם אותנו, ש„ימי העמידה" שלנו כבר הולכים וקרבים אל קצם, ועוד מעט נהיה אנחנו „הדור ההולך", אחר הדור שכבר הלך. ואולם מי יכול אז להעלות אף הרהור קל על לבו, כי „הראשון" להולכים מבני חבורתנו יהיה הוא — זה בעל הגוף הבריא והחזק ובעל הנפש החיה והעשירה, הנפש שלא עבר עליה משבר מעולם ולא אבדה כחותיה במלחמות פנימיות ? —

כי אמנם, בזה נבדל לעווינסקי מחבריו, שהוא לא ידע מעודו את הטרגידיא הפנימית של „מיתת אֵלים", של חורבן המקדש הרוחני בלבו של אדם. בלבו הוא לא היו „חורבות", כי אם רק „בנינים" — תחתיים, שניים ושלישים וכו'. כהרומאים הקדמונים, שהיו נוהגים להוסיף על אלהיהם גם את אלהי המדינות שנכבשו על ידם, והיו הולכים ומתעשרים באלהים חדשים, מבלי לפנות עורף אל הישנים, — כן היה גם לעווינסקי, לפי תכונת רוחו, מעין „פוליתיאיסט" רוחני, שכל מיני „אֵלים" יכלו לדור בלבו זה בצד זה, מבלי להתגרות זה בזה, וכל מקצוע של חיים חדש שנפתח לפניו הוסיף גם „אֵל" חדש ב„פנתיאון" שלו, מבלי לנגוע לרעה באלו שכבר קנו להם מקום שם לפני זה. כשיצא בימי ילדותו מן הישיבה לבקש השכלה, לא יצא בחרון אף ובשנאה כבושה לקדשי עמו, כרוב בני הישיבה שיצאו „לתרבות רעה" בימים ההם, כי אם, להפך, נשא עמו באהבה את הרכוש הרוחני הלאומי שקנה לו עד אז, ומבלי להרוס את היסוד הזה, שהונח בלבו בעמל הוריו ומוריו, בנה עליו אך „קומה" חדשה, זו של השכלה ואידיאלים אנושיים כלליים, ומקדשו נתעשר באלהים חדשים, שנוספו על הראשונים. וכשנתעוררה אחרי כן התנועה הלאומית, נבנתה בלבו שוב קומה חדשה בלי הריסה קודמת. כי גם אחר היותו „לאומי", אהב לעווינסקי את ההשכלה ולא בגד באידיאלים הכלליים. וכך היה כל ימיו הולך ובונה קומה על קומה, הולך ומוסיף עושר של אידיאלים חדשים ומקצעי־עבודה חדשים, מבלי לחסר כלום מן הישנים. תורה, השכלה, חבת ציון, ציוניות רוחנית, ציוניות מדינית, ישוב ארץ ישראל, אֶמיגרציא לאמיריקא, עבודה לאומית בגלות, הספרות העברית, הדבור העברי, הז׳רגון וכו' וכו' —

את הכל. קלט לתוכו הלב הרחב הזה, את הכל הכנים לתוך מקדשו, ולא היה צר שם המקום, ולא התנגשו האֵלים השונים ולא צערוהו באיבתם זה לזה.

ימובן הדבר מאליו, שאיש בעל תכונה כזו אינו „איש שיטה", בעל דעות מוגבלות מכל צדדיהן. לעווינסקי כתב הרבה מאד, כתב לא רק בכשרון מצוין, כי אם גם במחשבה עמוקה, שהסתתרה תחת מסוה ההתול הפוליטוני, ולא היתה שאלה בעולמנו, ולא היה חזיון בחיי עמנו, שלא נגע בהם לעווינסקי בכתביו על פי דרכו. אבל מתוך כל כתביו אי אפשר להוציא יסודות קבועים ותמידיים, אשר נוכל לאמור, כי על פיהם היה דן על כל דבר. רק כלל אחד גדול בולט תמיד מכל דבריו, והוא — הפתגם הקדמוני בשנוי קצת: „אדם מישראל אני, וכל הנוגע לעם ישראל ולאדם שבו — קרוב ללבי". אבל כללים מוגבלים ומצומצמים של בעלי „שיטה" אל תבקשו ממנו, וגם סתירות אם תמצאו בהשקפותיו, אל תתמהו ואל תבואו בטענות עליו. ואלי באתם לפניו בטענות כאלה בעודנו בחיים, היה מסתכל בכם באותה בת־צחוק טובה ונאה, שהיתה מיוחדת לו, כאלו אומר: „כמה תמוהים בני אדם הללו, שמבקשים לכלוא את הרוח בתחומה של שיטה אחת מוגבלת! ומה בכך, שיש סתירות בהשקפותי? גם החיים עצמם מלאים סתירות" . . .

רק „סתירה" אחת היתה גורמת לו צער בשנות עבודתו הראשונות, והיא הסתירה שבין תשוקת לבו, להקדיש כל זמנו וכחו לעבודת התחיה הלאומית, ובין צרכי חייו האישיים, שהכריחוהו לתת רוב זמנו וכחו לעבודה של „חול", בשביל פרנסת ביתו. ועל כן לא היה גבול לאשרו, כשעלתה בידו, בשנת תרנ"ה, לעשות גם „חולין" שלו קודש בהנתן עליו משרת מנהיג של חברת „כרמל" באודיסא — דבר שנחשב בעיניו כעבודת הקודש, בהיותו מביא תועלת להתפתחות הישוב בארץ ישראל, ועל ידי זה ראה עצמו מוקדש כלו, בלי שיור, אך לעבודת התחיה הלאומית. כי לא היה לעווינסקי סופר לשמה של הספרות בלבד ולא ראה בכשרונו הספרותי תעודת חייו היחידה. הוא היה שמח בעבודתו הספרותית, מפני שהספרות היא חלק מעבודת התחיה, ובמדה כזו היה שמח גם בעבודת ה„כרמל", מפני שגם הישוב בא"י הוא חלק מעבודת התחיה. וכה נתאחה אז ה„קרע" היחידי שבלבו והיה מאושר בהכרתו הפנימית, שכל זמנו וכל כחו נתונים לעבודת עמו, בין כשהוא כותב פוליטונים בשביל כה"ע, ובין כשהוא מחזר על החנונים למכור להם יין „כרמל".

ואותה העת — סוף שנת תרנ״ו — היתה גם עת יצירת „השלח״. בברלין ישבתי אז ועסקתי בהכנות ליסוד מכ״ע זה, שעתיד היה לצאת שם מראשית שנת תרנ״ז. וקשים היו „חבלי הלידה״ במדה שלא תשוער, עד כי היו רגעים אשר קצתי בחיי ועבודתי מפני החזיונות המעציבים שנגלו לעיני פתאום בעולם ספרותנו, אשר ידעתיו עד אז אך מרחוק, כסופר ארעי... ואם לא הביאוני מכאובי המוסריים לידי יאוש ולא עזבתי את עבודתי זאת מיד בראשיתה, — הנה צריכים חובבי „השלח״ להודות על זה במדה מרובה גם ללעווינסקי, אשר לא עיף ולא יגע לחזק את לבי בדברי תנחומים מעודדים, שהיו כצרי למכאובי. לא! — הייתי אומר בלבי אחר קריאת מכתביו — אם עוד יש לנו סופרים בעלי נפש עדינה כמהו, ולו גם לא ירבה מספרם, אסור להתיאש, חרפה היא לנוס מן המערכה. . .

הנה הם מונחים עתה לפני, מכתבי לעווינסקי מאותם הימים, וקורא אני בהם, ולבי בי יהמה. האמנם איננו עוד? זה הלב הטוב, המלא חיים ועוז, אמונה ובטחון, אהבה והתמכרות, בלי תערובת כל שהיא של „קטנות המוחין״ וגסות־הרוח — האמנם איננו עוד? —

וחושב אני, שמכתבים פרטיים כאלה שהזכרתי מסוגלים לגלות תכונת נפשו של המנוח הרבה יותר מכל מיני „הספדים״. ועל כן מרשה אני לעצמי להעתיק פה מתוכם קטעים אחדים:

(יולי, 1896). . . . „הנני ממהר לשלוח לך את עלוני. . . כמדומה לי, כי עלה בידי, וכמעט ערב אנכי, כי הקורא יאמר „יישר״. בארתי את תוכן הפרוגרמא שלי לעתיד. קראתיו „מחשבות ומעשים״, אחר כי נדבר על המחשבות והמעשים. . . אחלי, אל תבקש מומים וחסרונות הרבה. . . עבודה רבה תהיה לך לתקן, אבל כבר דסכנת את אלה״. . .

זה היה הפרק הראשון מ„מחשבות ומעשים״ — פוליטונים שנעשו אחרי כן חביבים כל כך על הקוראים העברים — ונדפס בחוברת ה ר א ש ו נ ה של „השלח״. לפי מה שהוסכם בינינו, צריכים היו הפוליטונים האלה לכלול מעין השקפה בסגנון פוליטוני על החזיונות העיקריים המתגלים בחיי עמנו, ביחוד ברוסיא.

(צום גדליה, תרנ״ז). „קיימתי את הבטחתי והנני שולח לך את שיחתי (זה היה הפרק השני, שנדפס בחוברת ב׳). אם תמצא חן בעיניך — אפונה. באחת, מפני סגנוני, ושנית, מפני דעותי. אקוה אמנם, כי בעד דעותי תסלח לי. הן תדע מכבר דעותי ונטיותי, וכמובן, תתן לי רשות לדבר כאות נפשי... קשה מזה — הסגנון. חפץ אנכי לדבר בכובד ראש והתאמצתי כמה

שיכלתי... הרשות, אחי, בידיך לתקן את הסגנון כחפצך. אדמה אמנם, כי הקוראים יאמרו טוב למפעלי זה"...

(ה' טבת תרנ"ז)... „מווארשא כתבו לי מהלך הענינים. אנכי אינני רואה בזה סימני יאוש... אקוה, כי אתה לא אבדת את מנוחת נפשך ואמונתך בכחותיך ובתועלת ועתידות המפעל — וסוף הכבוד לבוא. עוד הפעם, אחי וראש, אל תתיאש וחזק ואמץ. נא אל יפול לבך. כמוני תדע, כי כל התחלות קשות, ובכל זאת מתחילים".

(18/30 דעצעמבער 1896)... „כי יפקד מקומי בחוברת ג' — אע"פ שאצטער, אבל אין לי תרעומות עליך. וכבר אמרתי לך, ואשנה עוד הפעם, שרשות לך לעשות עמדי כמו שתחפוץ וכמו שתמצא לנכון, עתה ולימים הבאים, ואין לך הצורך גם להודיעני. הנני כותב למענך ולמען „השלח", ומה שתמצא אתה לנכון — טוב גם בעיני... בעיקר הדבר חפץ אני, כי מחשבותי ומעשי בכל חוברת וחוברת יהיו כמו ענין בפני עצמו. אם יעלה בידי — מוטב, ואם לא — אכתוב כמו שאוכל... אם רק עתותיך ירשוך, אחלי לכתוב אלי... ואחת אמנם אבקש ממך: אם תכתוב או לא תכתוב אלי — אחלי, לא להתיאש. ודע כי רבים הם אתך, אתך בעבודתך, אתך בתקותיך, אתך בשמחתך וביגונך, ובתוכם אני כלי שלך".

(אסרו חג הפסח, התרנ"ז). „שולח אנכי לך את „מחשבותי ומעשי" לחוברת השמינית. הפעם נכנסתי לרשותי, כי לא כתבתי דברים בעלמא, רק בדבר ענינים שנעשו באמת בארצנו פה... אם ימצאו דברי חן בעיניך ותסכים להם, הרי זו היא הפרוגרמא שלי גם לימים הבאים. כמדומה לי, שזה דרכי הנכון. לכל הפחות, לזה כונתי מתחלת כתיבתי. אם תסכים גם אתה לפרוגרמא זו, הרי אתן לך גם לחוברות הבאות ככה"...

והפוליטון הזה, שראה בו לעווינסקי מעין פרוגרמא לימים הבאים והיתה דעתו נוחה ממנו כל כך, — לא מצא חן בעיני ולא הדפסתיו. כי הענינים אשר דבר עליהם נראו לי קלי ערך ביותר ובלתי ראוים להרבות עליהם דברים במכ"ע חדשי. מקרים כאלה קרו לי, במשך שנות עריכתי את „השלח", גם עם סופרים אחרים, ידועי־שם פחות או יותר, ועל הרוב ראה בזה המחבר „עלבון" לכבוד שמו, ויש שלא הוסיף עוד לשלוח דבריו אלי, ויש גם שנהפך לאויב ל„השלח" ועורכו יחד. אבל לעווינסקי, שהיה אז כבר בחיר הפוליטוניסטים העבריים וחביב־הקהל, — כשהודעתיו, שפסלתי את הפוליטון הזה, היתה זאת תשובתו:

(25 אפריל 1887). „שבתי הביתה ומצאתי את מכתבך. ואנכי לא אצטער מאומה על כי לא תוכל להדפים את דברי. מעודי לא הצטערתי על מה שלא נדפס; אדרבא, יש להצטער על מה שנדפס, ועל „לא", כידוע, לא נתחרט. העיקר היה הפעם — מעין פרוגרמא. הן עלי לכתוב „מחשבות ומעשים" מדי חודש בחודש, ואם כן עלי לדבר על המחשבות והמעשים בחודש הזה, ואיה נקח מחשבות ומעשים אחרים, אם אינם ברוסיא? אם יעלה בידי, אכין „מעשים" אחרים לחוברות הבאות. אבל איה נקח חומר לימים הבאים? הנה כי כן, תבן לא תתן לי, לא תרשה לי, ולבנים תאמר לי לעשות"...

וקוראי „השלח" יודעים, כי דאגתו זו היתה דאגת שוא. הוא מצא לו תמיד „תבן" די צרכו ולא חדל לעשות „לבנים" נאות ל„השלח" מאז ועד יומו האחרון, וכבר העירו רבים ממספידיו, כי בכל עת צאת חוברת חדשה, היו „מחשבות ומעשים" נקראים ראשונה, והכל, אף אלו שהיו מטרה לחצי לעגו, התענגו על שיחתי הנעימה, על ה„הומור" המתוק והטוב, מבלי להרגיש כאב בעקיצותיו. לפי שהכל היו מרגישים, כי יצאו הדברים מלב טוב, ופצעיו — „פצעי אוהב" [1]).

רק פעם אחת במשך שנות עבודתו הרבות עוררו דברי לעווינסקי חמת הקוראים עליו ועל „השלח" יחד, ו„מהאות" עפו מכל עברים גם לו בעצמו וגם למערכת „השלח". זה היה לפני הקונגרס הציוני הראשון, בעת שלא נודע עוד דבר ברור על אדות מטרתו ותכונתו של הקינגרס העתיד להתאסף, זולתי זאת, שבראשו יהיו איזו מן המפורסמים שביהודי המערב. ודבר זה לבדו כבר עורר התפעלות עצומה ותקוות נפרזות בין חו"צ המזרחיים. ההזיון הזה היה חומר נאה לפוליטון, והשתמש בו לעווינסקי וכתב איזו חדודים יפים ב„מחשבות ומעשים" („השלח" כרך ב' ע' 374—379). אבל, אע"פ שידע לעווינסקי היטב רוח הקורא „חביבי" ואהב לחיות עמו בשלום, הנה הפעם לא כִוֵן „מצב הרוחות", וחדודיו עוררו חֵמה תחת שחוק. והגיעו הדברים לידי כך, שהוכרחתי, בתור עורך, להרגיע את הלבבות (שם ע' 479, 480). ולעווינסקי עצמו ענה אחרי כן על פי דרכו בפוליטון יפה מאד (כרך ג' ע' 92—96 [2]). במכתב פרטי אלי מאותו הזמן הוא כותב:

---

[1]) [לעווינסקי היה בעל המאמר „חיי עולם וחיי שעה", אשר עליו השבתי במאמרי „פצעי אוהב" (עפ"ד חלק א'), מבלי להזכיר שם מחברו].

[2]) [שני אלה הפוליטונים נמצאים ב„כתבי א. ל. לעווינסקי", שיצאו אחר מותו: כרך א', ע' 31 ואילך וע' 48 ואילך].

„לא אוכל להבין, מה עול מצאו חו"צ ב„מהשבותי". כלום לא יבינו, כי רשות נתונה לפוליטוניסט לדבר כאשר עם לבבו? או נחלשו עצביהם של חו"צ ולא יוכלו לסבול אפילו „דגדוג" קל? ה' הטוב יסלח להם, ואנכי כבר הבאתי „כפרה" על עונותי בתור פוליטון חדש, אשר ממנו בודאי ישבעו רצון".

ואמנם קבל הקהל את „כפרתו" ברצון, סלחו ל„עונו" וחזרו לחבבו במקדם. בינתים התאסף הקונגרס, נוצרה ההסתדרות הציונית, ולא היו ימים מועטים ונספח אליה גם לעווינסקי והיה הוא עצמו לציוני מדיני, או ביתר דיוק — גם לציוני מדיני. כי גם אז, כאמור למעלה, לא שנה את יחוסו לאידיאליו הקודמים ולנושאי דגלם, אלא שנוסף לו עוד חוג של אינטרסים לאומיים חדשים ועבודות חדשות; שקל, בנק, קרן לאומית, קונגרסים וכו', ובאותה עת עצמה: ישוב ארץ־ישראל, עבודה „קולטורית", „השלח" (שנמצא אז במצב מלחמה תמידית עם הציוניות המדינית ומנהיגיה) וכו'. וכל זה עשה בלב שלם, בכל נפשו ומאודו, מבלי לחטט ב„פרינציפים", עד כמה הם מתאימים או סותרים זה לזה. הוא היה שואל את עצמו בכל דבר רק שאלה אחת: היש איזו תועלת לתחית עמנו בדבר זה? ואם יכול להשיב לעצמו: „הן", — מיד נגש לעבודה והניח לאחרים „מלחמת הפרינציפים". וכה עבד כל ימיו בלי הרף ובלי ליאות בכל מקום אשר אך נדמה לו, כי משם תבוא איזו הצלה — ולו רק הצלה פורתא — לעמנו או ל ר ו ח עמנו.

„כל ימיו" — כמה מן המרירות יש במלים האלה! והלא „כל ימיו" לא הגיעו ליותר מנ"ב או נ"ג שנה, וכמה ימים יכול היה עוד לעווינסקי לעבוד עבודת עמו בחריצות והתמכרות הנפש, כאשר אהב!

אך לא אוסיף דברים עוד, כי גדול הכאב מאד.

ל ו נ ד ו ן, י"ב חשון תרע"א.

נסיון שלא הצליח.

בקונטרס אחד ישן, שרשמתי בו לפני הרבה שנים מעט מזכרונות ימי חיי, נמצאים הדברים האלה:

„המאמר לא זה הדרך[1]) עשה רושם גדול בקהל חובבי ציון, ואיזו מידידי בעירי העירוני לנסות גם להוציא רעיוני לפעולה. פעמים רבות התאספנו לדון בדבר זה, ואחר משא ומתן ארוך, יסדנו ביום ז׳ אדר שנת תרמ״ט אגודת בני משה, אשר תכונתה ומטרתה נתבארו במאמר קטן (דרך החיים), שכתבתי אני על פי בקשת רעי אלה, האגודה הזאת נתקיימה אחרי כן כשמונה שנים, וכמעט כל טובי חו״צ היו חבריה . . . כל ימי קיומה נחשבתי בעיני הקהל כעומד בראשה. אבל האמת היא, כי עמדתי בראשה בפועל רק זמן קצר, עד עת לכתי לארץ ישראל בשנת תרנ״א, ואחרי כן נמצאה ההנהגה בידי אחרים, מתחלה בווארשא, ואח״כ ביפו, אלא שבהיותי נחשב למיסדה, הייתי בעיני החברים גם כראש, אך במובן המוסרי בלבד. — אולי עוד תבוא העת שאכתוב ואפרסם ברבים תולדות האגודה הזאת מראשיתה ועד אחריתה. כי עד היום מרבים לבדות הגדות זרות על אדותיה, ורוב העם לא ידע עוד לאמתו את החזיון היפה הזה, שנולד „בין השמשות" והיה יכול להיות לעזר רב להתפתחות רעיון התחיה, לולא באו סבות מעציבות שונות... והשחיתו את הודו".

הדברים האלה נכתבו, כאמור, לפני הרבה שנים, ובכל השנים האלה לא עזבני הרעיון לכתוב תולדות „בני משה", זכרון לבאים אחרינו, אשר יוכלו להוציא מן הנסיון הזה לקח טוב, גם במובן חיובי וגם במובן שלילי. ולמטרה זו בקשתי גם את חברי בארץ ישראל, — אשר בידם היתה הנהגת האגודה משנת תרנ״ג ואילך ובידם נשארו שמורים הכתבים והמכתבים המתיחסים אליה — לשלוח לי את החומר השמור אצלם, והם מלאו את בקשתי. החומר הזה אינו מספיק

---

[1]) [עי׳ עפ״ד I, 1—8].

אמנם לתת על פיו ציור שלם מכל חיי האגודה, בהיות רובו הגדול מתיחס רק לתקופת־חייה האחרונה, מאז עברה ההנהגה ליפו, בעוד שהרבה כתבים חשובים ומכתבים מלאי ענין מן השנים הראשונות חסרים בו, וגם בידי לא נשמרו, ואולי בכלל אינם עוד, כי תנאי החיים ברוסיא באותן השנים לא נתנו יכולת לשמור דברים כאלה כראוי. אעפ״כ אפשר היה גם על פי החומר הזה, בצירוף הזכרונות שנשמרו בלבי, לתת מושג מספיק מתכונותיה ומעשיה של האגודה וערכה ומקומה ביחס להעבודה הלאומית בכלל. ואולם, בגשתי אל המלאכה, לסדר את החומר ולעשותו כלי, נוכחתי עד מהרה, כי מצד אחד, עדיין לא הגיעה השעה לכך, לפי שכמעט כל אלו שהיו הפועלים הראשיים בעניני האגודה עודם בחיים, ואי אפשר לדון על המעשים מבלי להזכיר גם את העושים — ולא תמיד לשבח. ומצד אחר, לא אני האיש המוכשר למלאכה זו, כי קרוב הייתי ביותר לכל הענין, ואין לי רשות להאמין בעצמי, שיהיה משפטי משפט אמת, בלי כל נטיה ומשא פנים לעצמי או לאנשים הקרובים ללבבי. הסבות האלה הכריחוני סוף סוף לעזוב את המלאכה בכללה לאשר יבוא אחרי, איש שיהיה רחוק מן העושים והמעשים כאחד ויהיה מסוגל יותר להוציא משפט צדק על אלו ועל אלו. אבל יחד עם זה הנני מרגיש בנפשי, שלא אוכל לחתום את החלק האחרון מקובץ מאמרַי, מבלי לתת דין וחשבון לפני הקהל על יחוסי אני לאגודת „בני משה״. השתתפותי בעבודתה והשפעתי על מהלך חייה. כמו שכבר נזכר למעלה, נבראה האגודה בעת אחת עם המאמר הראשון שבקובץ הזה ולא היתה אלא תולדה מעשית מתוך הנחותיו העיוניות. ובמשך כמה שנים אחרי כן היתה עבודתי הספרותית אחוזה וקשורה בעבודת האגודה, משפיעה עליה ומושפעה ממנה, כמו שרמזתי על זה בכמה מקומות במאמרַי, אם כי העומדים מבחוץ לא תמיד יכלו להבין את הכונה הצפונה ברמזים האלה[1]). ועל כן חושב אני, שיהיה הקובץ הזה חסר דבר־מה, והתמונה הספרותית של מחברו לא תהיה שלמה בו, אם לא יכלול, לפחות, ראשי פרקים מעניני אגודת „בני משה״ בקשר עם עבודתי בתוכה. וכדי להשיג את המטרה הזאת ולהנצל עם זה משני המכשולים הנזכרים למעלה, אשר הגיאוני מכתוב תולדות האגודה בכלל, — הנני נותן כאן אך איזו כתבים ומכתבים ישנים, שנכתבו על יָדִי עוד בחיי האגודה ושעל פיהם יוכלו הקוראים לשפוט מדעתם על

[1]) עי׳, למשל, מאמר „הכהנים והעם״ (חלק א׳ ע׳ 14—19) ומאמר „דברי שלום״ (שם ע׳ 108 ואילך, ועי״ש בהערה ע׳ 104).

מגמות האגודה, כמו שהבנתי אותן אני, ועל יחוסי לאותם הדרכים שבהם נסתה להגשים מגמותיה במעשה. לא הוספתי עתה כי אם הערות שונות שנראו לי מוכרחות להבנת הדברים[1].

א.

כתבים.

דרך החיים[2].

א) תולדות ישראל בימי גלותו בכלל ובמאת השנים האחרונות בפרט הורונו לדעת, כי אין לנו כל תקוה לחיות בתוך עם נכר חיי גוי ואדם כאחד: לקחת חלק בכל ענפי החיים כאזרח הארץ ולהשאר עם זה גוי מיוחד בדעותיו ומצוין במדותיו. אוי לנו ביום רעה ואוי לנו ביום טובה! הרעות חבלו בנו רוח האדם, והטובות — רוח העם; הראשונות עשונו לאנשים שפלים בעיני אחרים, והאחרונות — לעם נבזה בעיני עצמו. כי על כן לשוא נכלה כחנו ונפזר רכושנו כדי לבצר עמדתנו בין הגוים — והיא לא תצלח. שתי דרכים לפנינו: דרך החיים ודרך המות. אם למות עינינו נשואות, נעזוב נא את עצת כל רופאי אליל ונחכה במנוחת נפש לקראת בואו, כי אם גם יתמהמה — בוא יבוא. אך אם נבחר בחיים, עלינו לבנות לנו בית לבדנו במקום נאמן — ואיה מקום נאמן כנחלת אבות? עלינו איפוא להקדיש מיטב כחותינו החמריים והמוסריים להצלתנו זאת האחת: לתחית עמנו בארץ אבותינו.

ב) אם יספיקו כחותינו הדלים להגיענו אל המטרה הקשה והרחוקה הזאת? מי האיש החכם וידע להשיב על שאלה כזו באותות ובמופתים ברורים? כמה יגיעות יגעו מימינים ומשמאילים למצוא לה פתרון על פי ההגיון והנסיון, ולא עלתה בידם. אבל מעבר לגבול השכל והמופת יש עוד

---

[1]) לעמת זה השמטתי הרבה מתוך המכתבים במקומות שנוגעים במעשי אנשים פרטיים, או כשהדברים מצד עצמם נראו לי חסרי ערך.

[2]) המאמר הזה, אשר כתבתיו, כאמור למעלה, בשנת תרמ"ט, בעת שעלתה במחשבה לפנינו ליסד את האגודה, — נחשב אחרי כן לכתבה העיקרי, הכולל תמצית הרעיון שהונח ביסודה.

ממלכה גדולה ועצומה ושמה „אמונה", ומבער לכל וכוחי הלאומיים ומתנגדיהם מבצבץ ועולה ההבדל הזה: הללו מאמינים, והללו אינם מאמינים. בדברים כאלה, המוטלים בספק, הדעות והמעשים יוצאים מן הלב. לפי רבות תשוקת לבבנו אל הדבר, כן תגדל אמונתנו באפשרות השגתו וכן תחזקנה ידינו להתגבר על המעצורים העומדים לשטן לנו. — למען יאמינו איפוא בני עמנו בתחיתם הלאומית ויואילו להקדיש לה מיטב כחותיהם, צריך שירגישו בחסרונה וישתוקקו אליה בכל לבם, או במלים אחרות: צריך שרגש לאומי חזק יפעם במעמקי כל הלבבות. עד כי לא יוכל אדם מישראל למצוא מרגוע לנפשו באשרו הפרטי בלבד, ובאמת ובתמים יעלה את שם ירושלים על ראש שמחתו — אז תבוא האמונה מאליה, והמעשה אחריה.

ג) רגש כזה נמצא אמנם בעמנו מלפנים, בשעה שהיו ישראל על אדמתם. אך לרגלי הפזור הנורא והנדודים התכופים, הלך הלוך וחסור, עד כי אבד כמעט ואיננו בלב הרוב הגדול. גם הנשארים, המרגישים עוד את עקבותיו בלבם ומזמן לזמן יתעוררו לקול קריאתו ויתחברו יחד כדי לעשות דבר מה לטובת הכלל, — גם בתוכם תראינה עינינו פעמים רבות בבוא השטן: — אהבת איש עצמו — לגרש מפניו את הרגש הכללי וכל עצתו יפר, כי עצום הוא ממנו. השטן הזה מרקד בינינו גם במקום אשר לא פללנו לראותו: בין הנושאים את דגל הלאומיות וחבת ציון. האנשים אשר אמרנו הם יהיו למופת בקרבנו, בהראותם לכל העם, מה גדול כח הרעיון והרגש הכללי לקרב את הרחוקים ולתת להם לב אחד ודעה אחת — לא יכלו גם הם למשול ברוחם ונכשלו בכל אותן המדות המגונות המצויות בכתות אחרות. במצב כזה לא נתמה על החפץ, אם נראה את היאוש מתגנב אל לב רבים ומביאם לחשוב, כי זקנה קפצה עלינו, כי יבשו עצמותינו מכף רגל ועד ראש ואין בנו כח לחיות עוד.

ד) אבל אין דבר עומד בפני האמונה! למרות כל החזיונות האלה, ישנם בתוכנו לאומיים אמתיים, המאמינים בתחית עמנו בלב שלם ונכונים באמת להביא לה קרבן, לא אך דבר שפתים, כי אם חלק נכבד מאהבת עצמם וכבודם, ממנוחתם ונכסיהם. לא שעוצמים עיניהם מראות ברע וקוראים בלב שמח: „שלום, שלום!" — כי אם להפך: רואים הם את הפרעות בישראל, את הקפאון השורר בכל לב, ויודעים, כי אין לאומיים בלא עם, ואין עם בלי רגש לאומי. אבל לפי שנפשם קשורה בנפש עמם מנעוריהם, ואהבתם אותו תחזק את אמונתם בו, על כן, תחת לאמור נואש

לכל תקוה, יחשבו מחשבות כל היום, איך לשוב ולעורר את לבו לתחיה, למען ירגיש ויתפוץ, יאמין ויפעל.— לאומיים כאלה ישנם בתוכנו, אך בהיותם מפוזרים ונבלעים בכתות שונות ואיש את אחיו לא יכיר, על כן לא יֵרָאה פעלם וגם קולם לא יִשָׁמע, מפני קול המונם של לאומיים אחרים. כל אחד מהם נושא במעמקי לבו את אמונתו ותקותו ובמסתרי דמיונו בונה לו עולמות לבדו ומתנחם בהם על כל מראה עיניו, באין לאל ידו לעשות קטנה או גדולה. ואולם לו התחברו האנשים האלה באשר הם שם לאגודה אחת ואיש את רעהו יעזרו לפעול על רוח העם כאשר עם לבבם, כי עתה מי יודע אם לא צלחה להם ברבות הימים לתת את רוחם בו ולהשיב לו את התכונות המוסריות אשר בלעדן לא יכון עם? ומי יודע אם לא התעורר אז החפץ בלב כל העם כאיש אחד להתנער מעפר ולשוב ולִחיות חיי כבוד ושלוה בארץ אבותינו? ואחרית הדבר מי יודע?—

ה) אגודה כזאת תשא אמנם נפשה גם היא אל המטרה העליונה: — אל ארץ אבותינו. בשבע עינים תביט ותתבונן אל כל הנעשה בה, ובזהירות ומתינות תשתדל לתקן את אשר עִותו אחרים שמה ולעשות גם בעצמה מעשים שלמים ומתוקנים בהיות לאל ידה. בכל זאת, לפי שיודעת היא, כי למען עשות גדולות בארץ צריך שיהיה הדור ראוי לכך, לכן לא אל הארץ בלבד תשים לב, כי אם גם אל העם, לא אך לבנות תהי מגמתה, כי אם גם לנטוע, לא רק בכח ידים, כי אם גם ברוח. תחלת כל — עליה לקנות לה לבבות ולחבב את שמה ותעודתה על הבריות באמצעים מוסריים. כלומר, להרחיב את מובן „הלאומיות" ולעשותה למושג נעלה ונשגב, לאידיאל מוסרי, אשר במרכזו—אהבת ישראל, ובהיקפו — כל מדה טובה וכל תכונה נכבדה; להפשיט מעל התואר „לאומי" את צורתו החמרית אשר לו עתה — שכל הרוצה ליטול את השם הזה משתתף בפרוטתו לקופה ידועה ונוטל — ולהרימו למדרגת תואר מוסרי נכבד ואהוב בעיני העם, אשר לא כל אדם זוכה לו ואשר יחייב את בעליו לשמור מכל משמר את כבוד הרגל אשר הוא נושא, לבל יחולל על ידו או על ידי אחרים.— לאט לאט תוכל להגדיל את חוג פעולתה, לשים עינה על חנוך הדור הבא, להשיב לנו את בנינו ובנותינו הנתונים לעם אחר, ובכלל — לתקן כל הצריך תקון. עד אשר (אחת היא מתי) יצמח מתחתנו ויעלה על במת החיים הדור אשר אנחנו מבקשים: דור אשר לא יִכרע לבעלים ועפר שונאיו לא ילחך, אשר בעמו יתפאר, בכבודו יתימר ובשמו יִשָׁבע, איש לבו יתם בקרבו ולא יתן דמי לו

וגם חכמתו תעמוד לו לכלכל דבריו במשפט ולדעת עת לכל חפץ — הוא יושיע את ישראל; הוא ישא נס ציונה ועשה והצליח. —

ו) למַטרה גדולה וכללית כזאת יובילו דרכים רבים, שונים ומשתנים. על כן חפשית תהיה האגודה במעשיה: ידה בכל, זמנה — עת לעשות, מקומה — כל פרץ וכל בדק. בקרבה פנימה עשה תעשה לה סדרים נכונים וקבועים, אך לא תוכל למנות ולהגביל מראש את פעולותיה בקרב העם והארץ. די לה להבין היטב את מטרתה ולשוותה לנגדה תמיד, והזמן והמקום ותנאי־החיים יורוה את אשר תעשה. רק אחת עליה לזכור בכל מקום ובכל זמן, כי איכות אגודה מוסרית קודמת לכמותה; כי לא לפי מספר חבריה בלבד יגדל כחה, כי אם עוד יותר — לפי ערכם. על כן צריכה היא להזהר מאד, שלא תכשל באנשים שאינם מהוגנים ולא תשא פנים גם לגדולים וטובים, אם יחסר להם אחד מן התנאים המוכרחים לאגודה כזאת, — ואז תלך לבטח דרכה וְיש תקוה לאחריתה.

הצעד הראשון על „דרך החיים"[1].

את הצורך והתועלת אשר באגודה לאומית, הבנויה על היסודות האמורים למעלה, הכירו אנשים אחדים אוהבי עמם וארץ אבותיהם ויאמרו איש אל רעהו: חזק ונתחזק להקיץ לבות נרדמים ולסול מסלה לתחית עמנו! מלאי בטחון ואמונה בכח הישר והטוב, כי רב הוא לכבוש דרך לעצמו בלב ישרים וטובים, מצאו עוז בלבבם לגשת לבדם, למרות רפיון כחם, אל המלאכה הכבדה, ולהיות הראשונים להוציא את הדבר הגדול הזה אל הפועל. ובהתאספם יחד במוצאי־שבת בשבעה לחודש אדר שני תרמ"ט, הסכימו להתחבר לאגודה אחת על פי הדברים האלה:

א) האגודה תִקָרא בשם „אגודת בני משה", לאות לכל החברים, כי ישאו עיניהם תמיד אל בחיר עמנו זה והתבוננו אל כל אשר עשה ואשר סבל באהבתו את עַמו, למען ידעו מה האהבה הזאת דורשת מאתם.

ב) „אגודת בני משה" מתחלקת ללשכות, ואין לשכה פחותה מחמשה חברים. — הלשכות נקראות במספרים, לפי סדר זמן הוסדן: לשכה שנוסדה ראשונה נקראת לשכה א', שניה — לשכה ב', וכן הלאה.

---

[1]) הכתב הזה נכתב ג"כ על ידי — אחר שקבלו החברים את עצם התקנות הבאות בזה — בעת תוסד האגודה.

ג) כל לשכה בוחרת לה מתוכה „מנהיג" אחד ויועצים. המנהיג עומד בראש לשכתו וכל מעשיה נחתכים על פיו. הוא לבדו עושה מה שצריך לעשות בלי נטילת רשות מבני הלשכה, אבל חובתו להועץ ביועציו ולשית לבו לדעתם.

ד) כל חבר חדש מתקבל בהסכמת המנהיג וחברי הלשכה. וכניסתו צריכה שתהיה בפני רבים מן החברים. ואומרים לפניו דברי כבושים ומודיעים לו חובותיו, והוא מבטיח לעשות הכל באמונה.

ה) שפת האגודה היא שפת עבר, ועל כן אין מקבלים אלא יודעי ספר ולשון עבר. ואין מקבלים צעירים שלא מלאו להם עשרים שנה ולא אנשים ידועים לנרגנים ונצחנים או בעלי מעשים מגונים המחללים כבוד עושיהם.

הערה. חוב גדול על כל חבר לשמור תמיד על כבוד האגודה, שלא יחולל בעיני העם, לא על ידו ולא על ידי חברים אחרים.

ו) כל חבר נותן לקופת האגודה לא פחות מאחד מחמשים מהוצאותיו והוצאות ביתו. התרומה הזאת תנתן בכל לשכה ליד מנהיגה אחת לשלשה חדשים.

ז) המנהיג קורא אספה מעת לעת ומודיע לבני לשכתו את הדברים המותרים לכל חבר לדעת וישמע בשים לב את הצעותיהם.

ח) כדי לחבר כל הלשכות לבנין אחד שלם, צריך שתעמוד עלִיָה על גביהן, אשר ישב בה „הנשיא לבני משה" ויועצים אתו. כיחס כל מנהיג אל לשכתו, כן יהיה יחס הנשיא אל האגודה כלה: הוא השליט לבדו בכל דבריה, אומר למנהיגים והם עושים, גוזר והם מקימים, ויועציו עומדים לימינו לשמרו משגיאה. — אולם, לפי שבשנה הראשונה להוסדה יהיה עיקר מעשי האגודה רק לחזק את הבנין, להרבות ולהגדיל את לשכותיו, על כן אין צורך ואין יכולת לבנות „עלִיה" קיימת, עד תום שנת ההכנות ומספר הלשכות ירבה, — אז יתאספו המנהיגים לבחור את הנשיא ויועציו, להוסיף חקים חדשים ולבאר ולהגביל את הישנים, לפי ראות עיניהם. עד העת ההיא, למען לא תהפך האגודה לאגודות, תחשב הלשכה הראשונה למרכז לכל הלשכות שאחריה, ומנהיגה ויועציו יחשבו לעומדים בראש האגודה לפי שעה. מובן מאליו, כי כל המנהיגים והיועצים יבָחרו עתה גם כן לפי שעה, עד לזמן הבנות העליה[1].

---

[1]) על פי התקנות האלה היתה האגודה (אף כי לא תמיד שמירה הכל בדיוק, ביחוד סעיף ה') עד האספה הכללית הראשונה, שהיתה בוורשא בט"ו—י"ח אב תר"נ (עי' הערה שאחר זו). כל העת ההיא הייתי אני מנהיג לשכה א' (אודיסא) וממילא

מלואים ל„דרך החיים"[1].

א) על יסוד הרעיון המבואר ב„דרך החיים" נוסדה בז' אדר שנת תרמ"ט אגודה לאומית בשם „אגודת בני משה". ככל יתר האגודות הלאומיות אשר נוסדו לפניה, שמה לה גם היא למטרה עליונה ואחרונה: „תחית עמנו בארץ אבותינו". אפס כי לפי דעתה אין תקוה לתשועתנו ממעשים בודדים בארץ ישראל, הנעשים ע"י אנשים פרטיים או אגודות אגודות, שמחוברות זו לזו וכל אחת לעצמה בחשבון פרוטות כלבד; כי להשגת מטרה לאומית דרושה גם עבודה לאומית בהתאחדות מיטב הכחות הלאומיים, החמריים והשכליים, אחדות מוסרית פנימית; דרושה עבודה ארוכה לדורות, אשר תתנהל לאט לאט, לא בערבוביא, לא ברעש וחפזון, כי אם „בזהירות ומתינות" וסבלנות, על פי סדרים נכונים וחוקים קבועים; אשר תקבץ על יד מכל פנות העם את כחותיו הפזורים והנדחים, ומדור לדור תלך הלוך וגדול בכמות, הלוך וחזוק באיכות, הלוך וקרוב אל המטרה, בפסיעות קטנות, אבל בטוחות.— כדי לאחד איפוא את הכחות הלאומיים וכדי לסדר את העבודה הלאומית ככל הדרוש להשגת המטרה הלאומית — לכך נוצרה „אגודת בני משה".

(ע"ס סעיף ח') גם המנהיג הזמני של האגודה כולה.— וכדי שיובן מהלך העניגים מכאן ואילך, אעתיק פה מקונטרס הזכרונות שהזכרתי למעלה עוד דברים אחדים, המתיחסים לאותו הזמן:

„בראשית האביב שנת תר"נ נתקבל רשיון הממשלה ליסוד החברה לתמיכת בני ישראל עובדי אדמה בארץ ישראל וסוריא, ומרכזה באודיסא. ובחודש אייר נאספו רבים מחו"צ לאודיסא לבחור את הועד להנהגת החברה. רבים מן הנאספים, כן מבני עירי וכן מן האורחים, היו חברים לאגודת בני משה. כראש האגודה הייתי מחויב על כן לקחת חלק בכל מהלך האספות ובפתרון כל השאלות שנתעוררו אז. וכה נמשכתי, שלא בטובתי ונגד תכונת רוחי, לעצם מערכת המלחמה בין כתות ואנשים שונים, והייתי פתאום ל„איש מלחמה" וקניתי לי — אולי זאת הפעם הראשונה בימי חיי — אויבים ומקנאים. ממילא מובן, כי לא יכלתי ג"כ לסרב לחברי, אשר חשבו לנחוץ שאשב גם אני בתוך הועד ואשתדל להטותו אל הדרך הישרה בעינינו".

[1]) כאמור למעלה, נקראה בחודש אב תר"נ האספה הכללית הראשונה, בשביל להביא סדרים קבועים בחיי האגודה, בהסכם לסעיף האחרון מן „הצעד הראשון". למטרה זו הציעה הלשכה הראשונה ספר־תקנות גדול ומפורט, שנתקבל ע"י האספה בשנוים שונים, ובתור מבוא לספר התקנות כתבתי אז את המאמר הזה, שנתקבל גם הוא מאת האספה. וכשבטל ספר התקנות בשנת תרנ"א (עי' להלן), השאירו את המבוא, כדבר בפני עצמו, בין הכתבים היסודיים וקראו לו „מלואים לדרה"ח".

ב) אגודה כזאת, לפי טבעה ורוחה, „לא תוכל למנות ולהגביל מראש את פעולתה" (דרה"ח). אבל, בהיות מטרתה לנגדה, יודעת היא — וידיעתה זאת תספיק לנחותה באורח מישור — את תכונת המעשים אשר לה לעשות. יודעת היא, כי לעבודה לאומית בשביל מטרה לאומית דרושה קודם כל אהבה לאומית טהורה ועמוקה בלבות אישי העם אל הכלל כלו, אהבה שרותה מפניה כל התנגדות הדעות והחפצים הפרטיים, שמקרבת ומאחדת כל הלבבות, בלי הבדל כתה, ונותנת להם כח ועוז לעבוד ולסבול בלי ליאות, עד שיתגברו על כל המכשולים, החיצוניים עם הפנימיים. אהבה לאומית כזאת לא תִמָצא בעמנו בזמן הזה במדה מספקת (דרה"ח), ועל כן על האגודה לעוררה ולחזקה בכל אשר תוכל, לרומם את הרוח הלאומי בלבות כל העם ולתתו עליון על כל הרוחות הישונות המנשבות בפלגות ישראל. מבלי להתערב ברב או במעט בריב הכתות המתגרות זו בזו על התורה ועל העבודה, בסבלנות חלוטה לאמונותיהן ודעותיהן הפרטיות בדברים שבין אדם למקום, תרים מעל לכלן את הדגל הלאומי הכללי, תתאמץ להשריש בכלן אמונה אחת ודעה אחת בדברים שבין אדם לעמו, תעמול לחבב על כלן את הקנינים הלאומיים הכלליים אשר מהם תוצאות לרוח לאומנו בכל צורותיו השונות: את ארץ אבותינו וישובה, שפת אבותינו וספרותה, זכרון אבותינו וקורותיהם, מנהגי אבותינו היסודיים ודרכי חייהם הלאומיים מדור דור[1]). מכל הדברים האלה תשתדל האגודה, בכל האמצעים אשר תשיג ידה, בפעולה ובדבור, בכתב ובדפוס, ככל אשר יורוה „הזמן והמקום ותנאי החיים", — להפיץ מושגים נכונים בכל מפלגות העם, לעשותם לקנינים לאומיים באמת, המשותפים לכל ואהובים לכל, המקשרים כל חלקי העם זה לזה בקשר רוחני אמיץ ומעוררים בלב כולם הרגשה לאומית חיה, אמתית, שמביאה לידי מעשה. ביחוד תשתדל לחדור אל בתי החנוך העברים, אל חדרי בני הנעורים מכל המפלגות השונות, להאציל מרוחה על המורים והמורות, להראות פעולתה על הבנים והבנות, ולחנך ככה על ברכיה לאט לאט „את הדור אשר אנחנו מבקשים" (דרה"ח).

ג) „לפי שיודעת היא, כי למען עשות גדולות בארץ צריך שיהיה הדור ראוי לכך" (דרה"ח), לכן תקדיש האגודה ראשית אינה להכשיר את הדור;

---

[1]) את המלים „שפת אבותינו וספרותה" מחקה האספה הנזכרת למעלה ונתנה תחתן: „תורת ישראל, שפתו וחכמתו". ואני נתתי כאן את הדברים כמו שיצאו מתחת ידי.

ואולם עיניה נשואות תמיד אל מרכז העבודה הלאומית — אל ארץ אבותינו, וכאשר אך יתפתחו כחותיה עד מדרגה ידועה, תתאמץ, אם לא תוכל עוד „לעשות שם בעצמה מעשים שלמים ומתוקנים", — להשלים ולתקן מעשי אחרים; אם לא תוכל עוד להשען על כחה, — להיות הרוח החיה בכח אחרים. לדבר הזה עליה לפרוש מצודתה שמה ביתרון הכשר חכמה, לדעת תמיד בבירור ובצמצום ממקורים נאמנים כל הנוגע לתכונת הארץ ותנאי ישובה ומצב יושביה, כל הנעשה וכל אשר יוכל להעשות ואיך ועל ידי מי, ומזוינת בכל אלה, תבקש אמצעים נכונים לתת את רוחה בכל המעשים שם, רוח אהבה טהורה אל העם והארץ, רוח אחדות וסדרים, דעת וסבלנות; תשתמש בכל מקרה נכון, בכל שעת הכושר, למצוא מסלות ללבב העושים, או שהיכולת בידם לעשות, ובכחם, וברבות הימים גם בכח עצמה, בכשרון המעשה ובעצה ותחבולה, תעשה מלחמה בכל המכשולים המונחים על דרך תחית עמנו בארץ אבותינו, תשתדל לרומם מצב אלה שכבר נאחזו שם, לישר הדרך לפני הבאים, להאחז מחדש, ובכלל — להגדיל ולהאדיר ישוב בני ישראל בארץ ישראל על יסודות חזקים, חמריים, מוסריים ולאומיים.

ד) אם בנוגע לפעולותיה מחוצה לה מוכרחת האגודה, וגם תוכל, להניח את הפרטים לכל מקום ולכל זמן לפי מצבו ולהסתפק רק בהציבה לה ציונים אשר יתוו לפניה את דרכה בכלל, — אך „בקרבה פנימה עשה תעשה לה סדרים נכונים וקבועים" (דרה"ח). כי לעבודה קשה כזאת, המורכבת מפעולות רבות ושונות, וצריכה איפוא להתחלק בין פועלים רבים ושונים, הרחוקים זה מזה במקום ודעותיהם שונות ולפעמים גם מתנגדות זו לזו, — לעבודה כזאת, אשר עם כל התחלקותה, תשאר בעיקרה ויסודה עבודה אחת למטרה אחת, מוכשרת רק אגודה הבנויה על יסוד האחדות השלמה, אשר תשכיל להביא שווי־ערך גמור בין חלקיה ותקשר את כלם למרכז אחד כללי, אשר ממנו יצאו ויתפרדו ואליו ישובו ויתאחדו.

ב.

מכתבים.

מכתב חוזר אל כל הלשכות[1].

ווארשא, עשרה באלול תרנ״א.

לאחינו היקרים שלום וברכה.

חמשה עשר באב כלתה לאגודתנו השנה הראשונה לחייה המסודרים ע״פ התקנות שעשתה האספה בשנה שעברה. השנה הזאת לא עשירה היתה אמנם במעשים נלוים לכל ונראים לעין; אבל תחת זה הביאה לנו נסיונות רבים אשר נוכל להוציא מהם תועלת רבה לעתיד, אם אך נשתמש בהם כראוי. לתכלית זו ראוי היה לקרוא אספה כללית מכל הלשכות, אשר יהיה הכח בידה לתקן חיי האגודה ככל אשר הורנו הנסיון. אך, לדאבון לבי, גרמו סבות שונות שלא היה באפשרות לקבוע מראש זמן לאספה כזו, ופתאום נקרא נקראתי לבוא הלום בענין כללי, הנוגע אמנם למטרתנו, אך אחוז וקשור עוד בענינים ואנשים אשר מחוצה לנו, ובהיותי פה, חשבתי לנכון להציע בשמי ובשם לשכת אודיסא לפני אחינו שבפה (ועוד אחרים מערים אחרות, אשר היו פה במקרה) את התקונים הנחוצים, וחשבתי למשפט. כי יתר חברי אגודתנו, אשר בלי ספק לא הצורה החיצונית עיקר להם, כי

---

[1]) ירחים אחדים אחר שנבחרתי לראש האגודה ע״י האספה הכללית הנ״ל, הלכתי לא״י (בחורף תרנ״א), ובצאתי מסרתי את ההנהגה, עד שובי, ללשכת ווארשא. הימים היו, כידוע, „ימי הרעש״ בעניני הישוב, כמו שתארתי הכל אח״כ במאמרי „אמת מארץ ישראל״ (חלק א׳ ע׳ 26 ואילך), ובראותי בא״י, כי גם חברי אגודתנו שם נסחפו בזרם הכללי ועשו מה שעשו שלא ברוח האגודה, ואני חסר־אונים הייתי לעצור בעדם, — נתמוטטה אמונתי בכחה המוסרי של האגודה ובכשרוני אני לעמוד בראשה, ואחר מחשבות רבות החלטתי, שבמצב נפשי כזה איני רשאי עוד להיות מנהיג האגודה, הנושא עליו אחריות כל המעשים. את החלטתי זאת הודעתי במכתב מירושלים להנהגה הזמנית (לצערי, אין בידי העתק ממכתב זה). אבל בשובי לחו״ל התנגדו חברי לזה באופן נמרץ, ולבסוף עשינו פשרה: שההנהגה בפועל תהיה בידי „לשכה מרכזית״ אשר נבחר, ואני אהיה „הראש״ אך במובן מוסרי: להשגיח על מעשי ההנהגה וחיי האגודה בכללה ולהשפיע על מהלך המעשים כפי יכלתי. זאת היתה הסבה הראשית שהביאה לידי שנוי המרכז וסדר ההנהגה, כמבואר במכתב זה. אך, כמובן, אי אפשר היה לגלותה לכל החברים, שלא לרפות ידיהם.

אם הצרכים האמתיים, יתנו הסכמתם לנו בכתב, בשימם לב אל הסבות שהביאונו לזה.

ובכן הנני בזה להציע לפניכם, אחים יקרים, את החלטותינו בטעמיהן:

כידוע לכם, הנה שמה לה אגודתנו מטרה כפולה: מצד אחד, להכין ולחנך רוח העם לתחיתו הלאומית בארץ אבותינו, ומצד אחר, להשפיע מרוחה על כל המעשים המתיחסים לתחית עמנו, הנעשים כבר עתה מחוץ למחיצתה. בנוגע להמטרה הראשונה, הנה האמצעים המובילים אליה מורכבים מאלפי פעולות קטנות ודקות, עד שאי אפשר בשום אופן להתוות בזה דרך אחד לפני כל החברים, אלא כל חבר וכל לשכה עוסקים בזה בכל זמן ובכל אופן אשר תמצא ידם, לפי מצב כל מקום. לפעמים גם שיחה קלה, גם דברים שבכתב הערוכים לפי רוחנו, גם תקון איזו מדה מגונה בנפשו פנימה — יפעלו הרבה לתועלת מטרתנו ויחָשבו לכל חבר למעשה. וסכום כל אלה המעשים הקטנים עם הגדולים, בלכתו תמיד הלוך וגדול, יגיע באחרונה לעשות שנוים לטובה, ניכרים וקיימים, ברוח חלק גדול מעמנו — והמטרה הושגה. לא כן הדבר בנוגע להמטרה השניה: לאחד ולצרף את המעשים החיצוניים הנוגעים לאחרית חפצנו. פה צריך לעבוד בזהירות ומתינות ובהשתתפות כחות רבים ע"פ סדר ושיטה קבועה, וע"כ אי אפשר למסור את העבודה הזאת בידי כל אחד, אלא צריך שהכל יצא ממרכז כללי אחד, וכל החברים למקומותם יהיו רק מוכנים לעשות תמיד כל מה שבכחם ע"פ הדרך אשר יתוה המרכז לפניהם. ההסכמה הזאת מצד כל חבר, להיות מוכן ומזומן לצאת לעזרת האגודה בכל אשר תדרוש מאתו, היא היא גבורתנו לעומת יתר האגודות העוסקות בתחית הלאום ובישוב א"י. ממילא מובן, כי יש אשר יעברו לחבר ימים ושנים מבלי אשר תמצא האגודה חפץ בו לאיזה ענין פרטי מיוחד, ובכל זאת הוא מביא לה תועלת רבה במה שעל ידו יודעת היא, כי במקום פלוני יש לה חבר פלוני, אשר על ידו תוכל לפרוש מצודתה שם בכל שעה שתצטרך לזה, ועל פי ידיעתה זאת תדע תמיד מדת כחה מראש, תדע את אשר תוכל ואת אשר לא תוכל לעשות, וכה תלך לבטח דרכה.

והנה ע"פ דברים שבע"פ ומכתבים פרטיים נוכחתי לדעת, כי בלבות רבים מחברינו לא נקלט עוד הרעיון היסודי הזה כל צרכו, והם מתאוננים על מיעוט הפעולה באגודתנו ודורשים שיתנו לכל אחד איזו עבודה מוחשית; בעוד שבאמת רבה היתה השפעת אגודתנו בשנה זו על כל חלקי העבודה החיצונית בא"י ובחו"ל, אלא שרוב החברים לא לקחו חלק בזה, כי מצב

הענין לא דרש זאת. ומצד אחר, הנה תעיד ההתאוננות הזאת, כי לא ישימו החברים לבם כראוי אל עבודתם התמידית, עבודת הרוח והחנוך, וגם בדברים כאלה, אשר בפיהם ובלבבם לעשותם, יחכו לפקודת העומדים בראש, בעוד שבענינים כאלה כל לשכה וכל חבר יכולים וצריכים לעשות הרבה על דעתם בלבד, לפי ידיעתם את מצב מקומם ומחסוריו. ביחוד יעורר תמהון מה שלא ישתדלו חברינו בכל מקום שהם להגדיל ולהאדיר את כח אגודתנו על ידי חברים חדשים הראוים לכך, אשר בודאי נמצאים עוד כאלה במקומות שונים, ואי אפשר להאמין, כי בכל המון בית ישראל לא ימצאו יותר ממאה אנשים (מספר חברינו עתה) ישרים ואוהבי עמם באמת. וממילא מובן, כי אם היה מתרבה מספר חברינו באנשים טובים והגונים, היה גם כח אגדתנו מתרבה בכמות ואיכות והיתה יכולה לעשות הרבה יותר לתועלת שתי מטרותיה גם יחד.

החזיון הזה עוררנו לבקר תקנות האגודה משנה שעברה, אם לא נמצא שם, בתכונת האורגניזציא ויחוס חלקי האגודה זה לזה, את הסבה אשר תעמוד לשטן לה להתפתח ולעבוד עבודתה כראוי. וראה זה מצאנו:

א) בין התקנות האלה ישנן רבות שאינן יוצאות וגם אינן יכולות לצאת אל הפועל עתה, לפי מצבנו ומצב החיים בכלל, ועי"ז מתרגלים חברינו להביט בקלות ראש על כל הכתוב בספר התקנות ולא ידקדקו הרבה גם בדברים עיקריים. ומצד אחר, הנה עי"ז ששמנו חוקה אחת לכל הלשכות בכל הפרטים, מבלי שים לב לשנוי המקום והמצב, גרמנו לרוב חברינו להביט על עצמם כעל מכונה שאין בה רוח חיים, התלויה רק בדעת המניע, והנם נושאים עיניהם רק אל העומדים בראש, מבלי לבקש להם בעצמם ענינים לעסוק בהם. החוקים המתים האלה, אשר ביניהם גם חומרות יתרות, שאין רוב בני האדם, וגם הטובים והישרים, יכולים לעמוד בהן, — גרמו, מלבד זאת, גם להרחיק מעלינו רבים מן האנשים הראוים לנו, כי לא יאבו ולא יוכלו לקבל עליהם חוקים כאלה, אשר ידעו מראש כי לא יחיו בהם.

ב) נוסח ההבטחה, המתחיל „בשם אלהי ישראל" וכו', יפריע גם הוא רבים מטובי עמנו להתחבר אלינו, משני צדדים שונים, כמובן, בעוד שבאמת, לאנשים כאחינו אפשר להאמין גם מבלי שיתנו ערובה כזו [1].

---

[1]) כל חבר שנכנס בברית האגודה היה נותן „הבטחה": לשמור על חוקי האגודה, למלאות אחריהם בכל מקום ובכל זמן עד מקום שידו מגעת ולהסתיר סודה גם אם יצא ממחיצתה. בכלל היתה כניסת חבר חדש נעשית ע"פ „ריטוס" קבוע, כנהוג בכמה חברות נסתרות אחרות. אחר שעברה ההנהגה, ע"פ מכתב חוזר זה, לווארשא,

ג) בהיות מרכז האגודה, לפי התקנות, כולל הראש ויועציו, המפוזרים במקומות שונים, הנה הורנו הנסיון, כי כל העבודה הרבה מוטלת על הראש לבדו ואי אפשר לו לעשותה כראוי ולבוא בדברים בתמידות עם כל הלשכות, לעוררן ולחזקן. לעמת זה ידענו ג״כ ע״פ נסיון איזו הדשים, כי אם יהיה מרכז האגודה באחת הלשכות במקום אחד קבוע, נוכל לעבוד הרבה יותר, וגם על הראש יקל להשגיח על מהלך המעשים.

ד) החברים הבודדים, בהיותם נחשבים לפעמים על לשכות רחוקות מהם, שאין להם עמהן כל קשר ויחס אמתי, יחדלו מעט מעט מלהרגיש את הקשר אשר בינם ובין האגודה, עד כי ברבות הימים ישכחו כמעט כי בנים הם לה, וכל יחוסם אליה יהיה בעיניהם כאיזו צירימוניא ריקה, שאינה דורשת ואינה מחיבת אותם מאומה.

על פי כל הדברים האלה החלטנו:

א) לעשות לחובה על כל האגודה רק את החוקים העיקריים, המציינים את רוחה ותכונתה, ולהניח את הפרטים לכל לשכה ולשכה, שתעשה בהם כרצונה לפי מצב המקום ותכונת החברים.

ב) לקבוע מרכז תמידי באחת הלשכות, אשר ינהל כל עניני האגודה הכלליים בהשגחת הראש.

ג) לחבר את החברים הבודדים אל הלשכה המרכזית בלי אמצעות איזו לשכה אחרת, אלא אם כן קרובים הם לה באמת קירוב מקום ורוח.

ד) לשנות ראשית ה„הבטחה״ כך: „באמונת לבבי ובשם כל היקר וקדוש לי הנני מבטיח״ וכו׳.

ועם זה, נשענים על הנסיון וידיעתנו מצב הלשכות השונות, מצאנו לנכון לבחור למרכז האגודה עד האספה הכללית (כלומר עד ט״ו אב תרנ״ג) בלשכת ווארשא, ורק את העבודה הספרותית, להכין ספרים לדפוס ומאמרים בשביל חברינו, הטלנו על לשכת אודיסא.

קבצה ההנהגה החדשה את כל הכתבים השייכים לזה והדפיסה אותם (כתור כתב־יד, בשביל החברים בלבד) במחברת מיוחדת בשם „סכ״ה״ (סדר כניסת החברים). מלבד „דרך החיים״ ו„מלואים״ וה„הבטחה״, נמצאו שם עוד דברים שהיו נוהגים לקראם לפני החבר הנכנס. ולפי שרבים היודעים את המחברת הזאת חושבים בטעות, שהכל נכתב על ידי (וכבר נמצא מי שבא עלי בטענת „ורמינהו״ מתוך הדברים ההם), לכן הנני מוסיף בזה, כי לא אני כתבתי אותם הדברים ולא עלי אחריותם.

והננו שולחים לכם בזה את החוקים היסודיים, כתובים בקצור האפשרי, בתקותנו כי תראו ותבינו את אשר חפצנו ותסכימו לדעתנו בכל אלה. ואת תשובתכם תשלחו בהקדם האפשרי לפה ווארשא [1].

והנני אחיכם וכו׳.

אל לשכת יפו.

אודיסא, כ״ט אלול (ער״ה) תרנ״א[2].

. . . לא תוכלו לצייר לכם, עד כמה הושפל כבוד ארץ ישראל וחובבי ציון בעיני רוב בני הגולה. השבים מא״י יפיצו בעם דבות נוראות על הארץ ויושביה בכלל ועל חו״צ והועד הפועל בפרט. והדבר המעציב ביותר הוא, כי העם שומע בשמחה את כל אלה ומוצא נחת רוח במה שזכה לראות במפלת שונאיו, כלומר, ארץ אבותינו וחובביה! האין בזה אות נאמן, כי כל התנועה לא היתה אלא צל מדומה ואחיזת עינים, וכי באמת אין בעולם חו״צ זולתי מתי מספר אשר נער יכתבם? — תמול בלילה, הלילה האחרון לשנת תרנ״א וקללותיה, ישבתי בדד בחדרי וחשבתי חשבונה של השנה הזאת, והנה נזכרתי, כי בשנה שעברה בעת הזאת שלחתי אל „המליץ" את מאמרי „הכהנים והעם". אז היה מצב הדברים שונה מאד מאשר הוא עתה, ועל כן נתעורר בי החפץ לראות עוד הפעם מה שהגיתי אז, וראה זה מצאתי במאמר ההוא: „ואם במבט חודר יביטו (חו״צ) אל עמקי המעשים, אז יראו ברור, כי אף אם קרובה עתה חבת ציון בפי העם, רחוקה היא עוד מלבבו; כי רק סבות חיצוניות ומקריות עשו לנו כל החיל הזה, וסבות חיצוניות ומקריות אחרות יכולות לשוב ולהפוך הכל [3]. אהה! בעת שכתבתי זאת בוראי לא עלה על לבי, כי

---

[1]) ההצעה נתקבלה אח״כ מכל הלשכות, וההנהגה היתה בווארשא עד שנת תרנ״ג, ואז עברה לארץ ישראל (עי׳ להלן). „החוקים היסודיים" הנזכרים פה נמצאים בסוף מחברת „סכ״ה", בשם „יסודי האגודה". ואע״פ שנתחברו על ידי, לא ראיתי צורך להעתיקם פה, לפי שבעיקרם אינם אלא תמצית הכתבים שהעתקתי למעלה.

[2]) כידוע לבקיאים בתולדות יא״י, בא משבר גדול במהלך הישוב, אחר „ימי הרעש", בסוף שנת תרנ״א. ממשלת תוגרמא אסרה כניסת היהודים לארץ ומקנה קרקעות, ונתבטלו הקניות הגדולות ואבדו סכומים עצומים של אגודות שונות, ובכלל נתחלל אז כבודה של „חבת ציון" ומנהיגיה מצדדים שונים, ביחוד מצד מעשי „הועד הפועל" של חו״צ ביפו, שלא נזהר כראוי בעניני האגודות שנמסרו לידו.

[3]) עפ״ד I, ע׳ 18.

לתקופת השנה כבר עתידה הנבואה הזאת להתקיים . . . בימים הרעים האלה רק תקוה אחת לנו, שיתאחדו ויתלקטו אחד אחד כל הטובים והישרים תחת דגל „האמת והשלום". ותהי איפוא זאת נחמתנו, בראותנו כי חפצנו זה יוצא אל הפועל מעט מעט.

אודיסא, ר"ח כסלו תרנ"ב.

. . . האידיאלים הגדולים והפרויֶקטים היפים שעסקתם בהם אשתקד . . . ואשר שחקתם עלי, כששאלתי: איפה תקחו כסף ? . . . כל אלה הביאונו עתה בין המצרים באופן נורא, וכפי הנראה עתיד הועד הפועל לפישוט את הרגל בענלא ובזמן קריב . . . האמינו לי, כי לא אוכל עתה לשים לב לשום ענין פרטי, כי חלול שמנו ושם חו"צ, הקרוב לבוא, ואשר לא אוכל לסלוח לכל אלה אשר הסבו אותו בקלות דעתם, — מחץ את לבבי וערבב את דעתי. חולה אני, אם לא בגשמיות, עכ"פ ברוחניות, ואחרית מחלתי לא אדע עוד גם אני. אפשר שסוף סוף אבוא לידי הכרה, כי כולנו יחד מוכישרים רק לקלקל במקום שנחשוב לתקן, וטוב טוב גם לנו גם לכל ישראל, שנחדל מהיות „בעלי טובה".

אל ההנהגה בווארשא.

אודיסא, ג' טבת תרנ"ב

. . . במכתבכם הראשון תאמרו, כי החברים דורשים עבודה. והנה אמנם, לא אכחד, הדרישה הזאת כבר היתה לי לזרא. כמה פעמים השתדלתי לבאר לאחינו, כי לא לכך נוצרה אגודתנו, שתהיינה ידי החברים מלאות עבודה כל הימים, וכי אם גם נשב כולנו ימים ושנים בלי כל עבודה, ורק פעם אחת בכמה שנים יהיה חפץ באגודתנו לצורך המטרה הכללית — דיינו. כי כל עיקרן של אגודות כאלה הוא לבוא לעזרת הענין ב ש ע ת ד ח ק ו, בשעה שאנשים פ ר ט י י ם ר ב י ם לא יוכלו לעשות את כל הדרוש, ורק אורגניזציא טובה תוכל לעשותו. כל זאת בארתי כבר פעמים רבות, אך ללא הועיל. ואולם עתה — תשובה אחרת בפי. עתה, כמדומה לי, קרוב היום, שכל חברינו יהיו צריכים באמת לעבוד, ורק אז נוכל לדעת, אם יש באמת רוח חיים בקרבנו. הנה האסון הגדול הולך וקרב. כפי הנראה, לא תהיה לאל ידנו להציל כבוד הועד הפועל, ובלי ספק ישתמשו בזה שונאי ציון להרעיש עולם ומלואו נגד „חבת ציון"

בכלל, ואז תבוא העת לאגודתנו לעמוד בפרץ ולעמול בכל כחה, שלא יערבבו בני עמנו את המושגים ולא יעשו „חבת ציון" אחראית בעד כל אלה. במה נשתמש לזה — תורנו העת, אבל בכל אופן, עליכם יהיה אז לצוות, ועל החברים — לשמוע ולעשות.

אל לשכת יפו.

אודיסא, כ"ב טבת תרנ"ב.

מכתבכם מן ה' טבת, בצירוף פרוטוקול ט' ויו"ד, קבלתי... הטענות בפרוטוקול יו"ד אינן נכונות, ומראות רק כי עד היום מוסר לא לקחנו ועוד הפרזה אוכלת אותנו כמקודם. „עלינו החובה לעשות מה שבכחנו" — מי מכחיש זאת? אבל מה כחנו? עת להביט בעינים פקוחות על מצב הדברים, ואז תראו, כי אם יקפצו ב"מ בראש, יביאו רק נזק לגוף הענין וחרפה על עצמם ואגודתם, והצל לא יצילו. בעוד שאם ישתדלו שיעשו אחרים, היכולים אולי לעשות, אז, אע"פ שמסופק אני אם יועילו, לפחות לא יזיקו. ומה שאתם אומרים, „כי אין אנו נקיים לגמרי, כי שגינו והשגינו אחרים" — אין כן האמת. אמנם, אחדים מאחינו באמת „אינם נקיים, שגו והשגו אחרים". אבל האחדים האלה עשו זאת לא בשם האגודה ולא ברוחה, אלא כאנשים פרטיים. ואלה האחדים „שאינם נקיים" יוכלו ללמוד מסוף המעשים, להפך, כי לא המעשה הוא העיקר, כי אם הדעת והמתינות, וכי לפעמים טוב מעט, טוב גם לא־כלום, ממעשים מבוהלים ומסוכסכים, הבנוים על הזיות ודמיונות...

אל ההנהגה בווארשא.

אודיסא, י"א אדר תרנ"ב.

... טוב כי נעזוב לגמרי את הענין הבזוי הזה ולא נוסיף לדבר בו. מצב כל הענין עתה שפל ונבזה בלי גבול, וכל הנוגע בו לא ינקה מרפש. פה הרימו ראש כל אלה שצריכים להרים ראש במצב כזה. כאשר הגדתי לכם מראש כן הוא. הצל לא הצלנו מאומה ולא נוכל להציל מאומה, אבל את עצמנו ואת ענינגו הבאנו במבוכה, והיינו לנושא אינטריגות, לבוז וקלסה... כפי הנשמע, תצא לאור בקרוב מחברת שלמה, שתכליתה לגול כל האשמה עלינו, לעשות אותנו „לשעיר" על חטאים שלא חטאנו ולהראות לכל הקהל, כי הקומיטט וכסאו נקי. ולפי שגם מן העתיד אין לקוות מאומה... לכן הנני אומר לכם בפה מלא, ומדעתי זו לא אוכל לזוז, כי אם יש את נפשנו

לחיות ולעשות איזה דבר מועיל בהסכם ליסודותינו, — **אז עלינו להסב עינינו** לגמרי מן הקומיטט וכל מעשיו פה ובא"י. ילך לו הוא וכל הסובבים אותו בשם כל החביב בעיניהם, ואנחנו נלך בשם רעיוננו ונעסוק בענינים אחרים, המתאימים למטרתנו... ישמרו הם את כבודם, ואנחנו נהיה נא באמת „לשומרי רוח"[1]. כל אסוננו עתה הוא, כי שומרי רוח היינו רק „על הנייר", ובאמת התערבנו בדברים הרחוקים מאד מן „הרוח", אף כי בכונה טובה, אך לא לפי „רוחנו" . . . כשתקבלו מכתבי כבר יהיה בודאי נדפס ב„המליץ" מאמרו של אחינו ע. נגד ליליענבלום. הוא כתב בהור איש פרטי, וגם אנכי עניתי, ומאמרי יבוא ב„המליץ" אחר שבוע בקירוב. את מאמרי, אשר שונאינו יראו בו בודאי תשובה כללית של אגודת ב"מ, בקרו היטב בני לשכתנו פה. ועי"כ אבקשכם לכתוב לי גם את דעתכם, אם לא עשיתי מדהה באיזה דבר.

אל לשכת יפו.

אודיסא, ה' אלול תרנ"ב.

זה קרוב לשלשה חדשים לא כתבתי לכם ולא עניתי על מכתביכם. הסבה לזה היא, כי כבר נלאיתי לראות את מצבנו הרע והמסוכסך, את האי־סדרים והקפאון השורר גם בקרבנו, והחלטתי לשים קץ לכל אלה בפעם אחת, לקומם חרבותינו ולהעמיד את ענינו על בסיס נכון, או, אם אי אפשר הדבר — למה זה נעמול לשוא והועיל לא נועיל? את תלונותיכם במכתבי אחינו... ראיתי כהד לבבי, וגם מחברים אחרים קבלתי תלונות כאלה. אות היא, כי כבר באה העת לפקות עין ולחדול מלבלות זמן בשדוק צעצועים ולקרוא לזה „עבודה תמה". — והנה זה איזה ירחים הנני עומד בקשר מכתבים בענין זה עם ההנהגה וסוף סוף באתי לידי הכרה, כי על ידי מכתבים לא נגיע להבין היטב איש את אחיו. ולפי שנכון אני ללכת בקרוב לווארשא... לכן דחינו את הדבר עד בואי שמה, ואז נקרא אולי גם איזו מאחינו מערים אחרות, ועל פי הנסיון שבידנו נחליט דבר, מה לנו לעשות: „להיות או שלא להיות", ואם להיות — איך ועי"פ איזו אופנים. ובעקב הדבר הזה לא כתבתי בימים האחרונים

---

[1]) בשם הזה נדפס בעת ההיא פוליטין ב„המליץ" מאת רמ"ל לליעבלום נגד אגודת ב"מ. ואני השבתי לו אח"כ במאמר ארוך שנדפס ג"כ ב„המליץ" בשם „חסידים ואנשי מעשה". המאמר ההוא לא נכנס בקובץ זה, מפני כבודו של ליליענבלום, כמו שרמזתי על זה בהקדמתי הראשונה (חלק א' ע' XI).

לא לכם ולא לאחרים. כי לא חפצתי להעיר שום שאלה ולהתחיל בשום מעשה, עד שיבורר מצבנו . . .

ווארשא, יו"ד כסלו תרנ"ג.

. . . על דבר החדשות שנעשו בעניני ב"מ לא אוכל לכתוב הרבה, כי הסכמנו למסרן לכם בע"פ ע"י אחינו ל. השב לא"י באלו הימים. רק בכלל תדעו, כי הנהגת הענין נמסרה לכם, ובכם יהיה הדבר תלוי מעתה להביאהו קדם או אחור. הננו מקוים כולנו, כי מעתה יתפתח באורח ישר ולא יצטרך עוד לתקונים חדשים לבקרים. אך בכל אופן החלטנו, כי אם חלילה גם הפעם לא יצלח חפצנו בידנו, לא נוסיף עוד לתקן ולשנות, אלא נודה בלב נשבר, כי אין אנחנו מסוגלים עוד לזה . . .

ווארשא, כסלו תרנ"ג[1].

אחינו ל. המוסר לכם כתב זה הוא ימסור לכם בע"פ גם יתר הפרטים אשר נדברנו פה ע"ד עתידות ענינו וגם שמות הנבחרים לועד ההנהגה. ופה נעתיק לכם רק את התקנות העיקריות שעל פיהן אנו מוסרים לכם הנהגת הענין . . . ועם זה נבקשכם ג"כ, שתזכרו תמיד את מצבנו פה בארץ, וכחפצנו לגלות עתה עניננו בקהל (פרטי הדבר מסרנו ג"כ בע"פ), צריך להזהר בדברים הרבה יותר מאשר עד כה[2]) . . . גם על זאת נחשוב לנו לחובה להעירכם, ואתם תסלחו. הנה ידעתם, כי רבים מאחינו שבא"י אוהבים להרבות במכתבים לכל חו"צ ע"ד עניני א"י, ואין ספק, כי מכתבים כאלו יזיקו לפעמים למהלך המעשים, ובכל אופן יפריעו את הסדרים הנחוצים לעניננו. וע"כ נחשוב, כי על ההנהגה לאסור על כל ב"מ שבא"י לבל יכתבו לחו"ל ע"ד עניני הישוב בלי רשותה. ואולם, אם לא תמצאו אולי לאפשר לדרוש כזאת מכל החברים, הנה בנוגע לחברי ועד ההנהגה, נחשוב זאת כתנאי מוכרח, שכל אחד יקבל עליו מראש לבלי כתוב שום מכתב בענינים אלו בלי ידיעת הועד ורשותו.

וטרם נחתום הרשונו נא, אחים יקרים, להזכירכם, כי את כבודנו ותקותנו הננו מפקידים היום בידכם, ויהי רצון שלא תבושו אתם בנו ולא אנחנו בכם.

---

[1]) את המכתב הזה כתבתי בשמי ובשם ההנהגה הישנה.

[2]) דבר זה שהוחלט בווארשא אז — לגלות מציאות האגודה וכל מגמותיה, אחר שכבר גלוה אויביה במלחמתם נגדה, — לא יצא באותה העת לפעולה, כי ההנהגה בא"י חששה, שיעורר הדבר חשד בעיני הממשלה שם.

ואלה הן התקנות:

המרכז הכללי לעניני ב״מ יהיה מעתה בארץ ישראל, בעיר יפו. ההנהגה נמסרת לידי ועד בעל שבעה חברים, והם עצמם יחלקו ביניהם את העבודה ויסדרוה כהלכה. הועד נבחר עתה לשתי שנים, כלומר, עד אחד בתשרי תרג״ה (השנה נחשבת מעתה לכל הדברים מאחד בתשרי). אם מאיזו סבה יֵצא מתוך הועד אחד מחבריו, יבחר הועד עצמו אחר תחתיו מתוך ב״מ שבא״י.

חובות הועד: א) לעזור בכל אשר יוכל להטבת המצב המוסרי של בני עמנו בארץ ישראל ולשים לב ביחוד לחנוך בני הנעורים שם ברוח ב״מ; ב) לחזק את הקשר בין הארץ והעם אשר בגולה ע״י הפצת ידיעות נכונות ממצב הארץ ויושביה וכל מעשה שם, ע״י הוצאת ספרים טובים בא״י והפצתם בכל ארצות הגולה, ביחוד בשביל בני הנעורים, ועוד אמצעים כאלו. ג) להשגיח על פעולות ב״מ שבחו״ל, שתהיינה מכוונות אל המטרה ומתוקנות לפי מדות ב״מ, לשמור על האחדות והסדרים בתוכם ולעורר את כולם לחיים ולפעולה.

ההשגחה על מעשי הועד נמסרה לאחד החברים[1]), אשר יבחר לו עוזרים לזה מחברי מקומו. ועל הועד להודיע לו בתמידות את מעשיו והחלטותיו, להועץ אתו על כל דבר נכבד ולשית לב לדעתו[2]).

אל ההנהגה ביפו.

אודיסא, כ״א סיון תרנ״ג.

מכתביכם האחרונים עם הפרוטוקולים 8—12 הגיעוני, ומפני שבאיזו דברים מצאתי לנכון להועץ תחלה עם אחינו פה — מה שלפי מצבנו לא בכל יום אפשר — לכן נתאחרה תשובתי מעט.

קודם כל הרשוני נא, אחים יקרים, להביע לכם את צערנו ממעמקי לבנו, בראותנו כי בפעולותיכם הראשונות לא תשמרו כראוי את חוק „הזהירות" אשר קבלנו עלינו: „לחשב תמיד מראש את מרת כחם ולצמצם לפיה את פעולותיהם. באופן שיוכלו להוציא מתחת ידם דבר מתוקן" (התעודה)[3]). ובשלשה דברים

[1]) אני הייתי החבר שנבחר לכך.

[2]) עוד באו כאן איזו תקנות, בנוגע לסדר המו״מ בין הועד והחברים, ולא ראיתי צורך להעתיקן, מפני מיעוט ערכן לגוף הענין.

[3]) בעת שהעבירו את המרכז לא״י, הנהיגו ג״כ „תעודת חברות" הנתונה מאת ההנהגה לכל חבר. על התעודה היו נדפסים שלשה סעפים, הכוללים בקצור נמרץ מטרות

אנו רואים התנגדות מצדכם לחוק זה. הראשון והיותר נכבד הוא דבר בתי־הספר. הלא תזכרו בודאי, כי עוד בשנה שעברה בקשתיכם לבל תגשו להקמת שני בתי ספר כאחד, כי לא תעצרו כח לכוננם כראוי. ואתם הרגעתם רוחי בחשבונות המראים לדעת, כי ההוצאה לא תהיה גדולה ביותר. עתה מה אנו רואים? בית הספר לנערות גרם לכם דיפיציט הגון, אשר אם גם נניח כי יתמלא ע״י הנדבות הפרטיות, בכל אופן יהיה למכשול גדול להתפתחות ביה״ס לנערים. במכתבכם על שם הועד תדרשו בשביל בה״ס לנערים עוד איזו אלפים פרנק לפתיחת מחלקה חדשה. והדין עמכם. אבל אם תקוו באמת להשיג הסך הזה מקופת הועד, תשגו מאד . . . ואם לא תבוא איפוא עזרה מאיזה מקום אחר בלתי נודע לנו, יעמוד בה״ס על עמדו ולא יצעד קדימה. . . ושני בתי הספר יהרסו איש את רעהו. האמנם כך עובדים ב״מ? [1]) — הדבר השני הוא „העתון״. בהיות פה אחינו ל. חשבנו בזהירות הראויה את חשבון הכסף הדרוש לזה ומצאנו, כי יותר מאלף פרנק אין אנו יכולים להוציא על זה וכי בסך כזה אפשר להוציאו רק פעם אחת בחודש, וע״כ החלטנו „לצמצם פעולתנו זאת לפי מדת כחנו״. עתה האם אין לנו צדקה להשתומם בשמענו, כי „מצאתם לנחוץ להוציאהו פעם לשבועים״, ותפנו אלי „לבקש עצה״. . . והנני אומר לכם בפה מלא בשם כל חברינו פה, שאין אנו מסכימים בשום אופן לשנות את ההחלטה ע״ד הוצאת „העתון״ פעם אחת בחודש. ומה גם שאין אנו רואים כלל צורך בזה. אדרבה, רבוי העלים יביא רק לדברים בטלים יתרים, אחר שבאמת אין חיי הארץ עשירים כל כך

האגודה וחובות החברים וכו׳, כדי שיהיה כל זה תמיד לעיני כל אחד. הסעיף העיקרי הוא השני, וזה נוסחו:

„כתנאים מוכרחים להצלחת עבודתם חושבים ב״מ את המדות האלה: א) אחדות. להיות בין כולם קשר אמתי ופנימי ואיש את רעהו יחזקו ויעזרו בעבודת עמם, בלי קנאה ותחרות ובבטול כל פניה עצמית. ב) סדרים. לשמור בכל דבר לפי תכונתו שיטה מוגבלת וסדרים הראוים ולשים לב ביחוד לחלוקת העבודה באופן נאות, כל דבר למי שהגון לו. ג) זהירות. לחשב תמיד מראש את מדת כחם ולצמצם לפיה את פעולותיהם, באופן שיוכלו להוציא מתחת ידם דבר מתוקן. ד) אמת. לכונן דבריהם ומעשיהם רק על האמת והמציאות, לפי הכרתם הפנימית, ולבלי השתמש בהונאת דברים אף למטרה רצויה. ה) צניעות. להמנע בכל האפשר מן הרעש והפרסום בכל אשר הם עושים; לעבוד לשם המטרה ולהניח לאחרים את הכבוד והגדולה״.

[1]) ע״ד בתי הספר האלה עי׳ חלק א׳ ע׳ נט; חלק ב׳ ע׳ קמט ואילך וחלק ג׳ ע׳ כא

במעשים בכל יום[1]. הדבר השלישי הוא הנהגתכם עם ראש הועד הפועל[2]. הלא תזכרו את הוכוח שהיה בינינו בחורף העבר על אדות ענין זה. ואתם הבטחתוני, כי באמת חזק הוא בדעתו ואינו נשמע לשום אדם. עתה אוכל לבשרכם, כי כל הדברים שמסרתם לו (פרוטוקול 9) הציע הוא לפני הועד, כמובן, בשם עצמו, אבל בעל עין חדה יכול לראות תיכף, כי רוח אחרים מדברת מתוך גרונו, אחר שלא היתה לאל ידו לבאר טעמו ונמוקו ברבות מהצעותיו... שיש בהם כאלה אשר אין להן שום יחס עם תכונת הועד . . . האמנם לא חלום הכל הוא להציע לפני הועד שכלול המושבות הדרושות בשנה זו, לפי חשבון ראש וה״פ, עד מאה וחמשים אלף פרנק? ואם לא דמיון עז דרוש להוסיף עוד על זה „קב מרכזי״, שכשהוא לעצמו צריך לבלוע הכנסת הקומיטעט, לפחות, משלש שנים? והאמנם על הועד לעסוק בהפצת „האור״?...

את הדברים האלה מצאנו לנחוץ לדבר באזניכם ולבקשכם עם זה בכל תוקף חובתנו וחובתכם להענין המסור בידינו, כי מהיום והלאה תשימו יותר לבכם לחוק „הזהירות״ . . .

יכול להיות, כי בעוד שנים או שלשה שבועות אצא מפה לארץ ישראל[3] . . .

לונדון, כ״א תשרי תרנ״ד[4].

. . . בפאריז קבלוני הכל באופן היותר טוב . . . ביחוד הכירני לטוב הרב ר׳ צדוק הכהן . . . הוא עשה עלי רושם טוב מאד. הוא חכם ובעל־לב. ובדבר הזה שניתי מעט את השקפתי על תקותנו מפאריז, כלומר

---

[1]) „עתון״ זה לא היה עתון ממש, כי אם „מכתבים מארץ ישראל״, הכוללים רק ידיעות ע״ד מצב הישוב בא״י, ועל החתום — „בית הלוי״. המכתבים האלה — שיצאו במשך שנים אחדות בכל חודש וקנו להם שם טוב — היו נדפסים בתור כתב־יד באכסמפלרים מועטים ונשלחים במעטפות סגורות לכל הלשכות וגם להרבה עסקנים מחו״צ שלא היו חברים לב״מ.

[2]) בראש הוע״פ של חו״צ ביפו עמד אז המנוח מר בינשטוק, איש משכיל ואותב עמו, אשר, לפי תכונות רוחו, נוטה היה למגמות ב״מ, ואם כי לא היה חבר להאגודה, היה מתיעץ בכל השאלות עם החברים שביפו.

[3]) להבנת המכתבים שאחר זה עלי להוסיף, כי אמנם הלכתי אז לא״י, ואחר שנתברר לי המצב, כמו שתארתיו במאמרי „אמת מארץ ישראל״ השני (חלק א׳ ע׳ מג ואילך), הלכתי מא״י ללונדון דרך פאריז, בתקוה לעורר את הלבבות שם על הנחיצות ליסד בארצות המערב אורגניזציא גדולה לישוב א״י (עי׳ שם ע׳מט).

[4]) מכתב זה והשנים שלאחריו אינם נוגעים אמנם בדרך ישרה לעניני ב״מ המיוחדים ויחוסי אליהם, אבל העתקתים כאן בשביל להראות, כמה רחוק מן האמת

הנני מאמין עתה, כי אם היה לנו בפאריז איש אשר יהיה כחו רב לעורר תמיד את הרב על כל הדרוש, אפשר היה לפעול הרבה, לפחות, בנוגע להטבת מצבן של קולוניות הנדיב. כי הרב עצמו, בכל חפצו, טרוד הוא ביותר ואינו יכול לחשוב מחשבות הרבה ע״ד א״י. צריך היה, שאיש אחר יחשוב את המחשבות וימסרן להרב מוכנות ושלמות. אבל איש כזה אין בפאריז.— גם את ה„קומיטט״, אשר עליו ישליכו יהבם חו״צ, ראיתי וידעתי עתה. כי נקרא נקראתי גם אני אל ישיבתו . . . והנני יכול להגיד בפה מלא שאינו אלא „משל״. מלבד עוד הפעם ר״צ הכהן — אין איש[1] . . . ד״ר ש. (מִשְׁנֶה למנהיג עניני הברון הירש), אשר חו״צ . . . תארוהו כמתנגד גדול, הוא באמת חו״צ במובן רחב, וכל התנגדותו היא רק לפעולותיהם של חו״צ, ובכל השיחה הארוכה שהיתה לי עמו נשב רוח ב״מ. כאלו קרא את כתבינו. באופן שאינני מסופק, כי אלו היו חו״צ „אנשי מעשה״ במובן „פוליטי״ . . . לא כבד היה לצעוד לפנים בדרך הזה . . .

לונדון, ו׳ חשון תרנ״ד.

. . . מגדולי עמנו פה ראיתי לע״ע רק את הרב הכולל ד״ר אדלר. הוא אמר לי, כי בכל ה„סימפתיא״ שבלבו אל עבודתנו, אינו יכול לעשות מאומה, לא מרפיון כח; אדרבא, „כחי ב״ה גדול והייתי יכול לעשות הרבה״ (אלו דבריו ממש), אלא שהרבנות לוקחת כל עתותיו, ומאז נתרבו בארץ הזאת גולי רוסיא, אין לו מנוחה והנהו טרוד ושקוע כל הימים בהלכות שחיטה וטריפות, כדי להרגיע את רוחם, ובכל זאת הם מרבים במחלוקת . . . מלבד זה, וזהו העיקר, הוא מתנגד בהחלט ליסוד מרכז ראשי פה. הברון עדמונד הוא עמוד התוך לכל הענין, והמרכז צריך להיות בפאריז. לשוא נסיתי לגלות אזנו מעט מהרבה מררכי פעולותיהם של שלוחי הברון. על הכל הוא עונה: „כולנו בני אדם, והשגיאה מצויה״ . . .

על דבר ה„אמת מארץ ישראל״, הנה כבר קראתם ב„המליץ״ תשובותיהם של . . . ובקרוב תקראו גם „תשובה קצרה״ מאתי על כל התשובות האלה[2]. מתוך התשובה הקצרה הזאת תראו גם כן, כי אם ביתר הדברים חושב אני לנחוץ לעמוד על דעתי, הנה בדבר „הדבור העברי״ היתה כל מגמתי להעיר

אותו המושג שנתפשט ע״ד האגודה ומנהיגיה, כי היו מתנגדים לכל מעשה בעניני הישוב ה„גשמי״ ועוסקים תמיד רק ב„רוחניות״.

[1]) ע״ד הקומיטט הזה עי׳ עפ״ד II, ע׳ רמה

[2]) הוא המאמר הנמצא בחלק א׳, ע׳ סד ואילך.

את הלבבות, שלא יקריבו על המזבח הזה את העיקר, אבל אחר שנתעוררו הלבבות. . . לא אוסיף להתוכח בזה. . .

לונדון, י"ז מרחשון תרנ"ד.

. . . „איש מיוחד לעניני חו"צ בפאריז" — הוא באמת חסרון מורגש, אבל לא ע"י הגרש"מ ולא בעת הזאת יוכל החסרון הזה להמלא. האיש החסר צריך להיות בעל דעה וטקט במובן אירופי, שיוכל לרכוש לו את הכבוד הדרוש לציר חו"צ בעיני אחינו הצרפתיים. ואיש כזה אינני רואה בתוכנו, אשר יאבה ויוכל להתישב בפאריז לצורך זה, ואף אם ישנו, הנה הגרש"מ בודאי יבחר באיש ממין אחר. . .

...בודאי קראתם כבר את תשובתי הקצרה ב„המליץ". זאת היא הכרתי הפנימית. ובכל זאת „מצטער אני, שבסבות המחלות לא היו רוב אחינו ביפו בעת ששלחתי מאמרי „אמת מא"י", והאחדים שקראו אותו לא מצאו בו שום סכנה. בודאי, אם היו רוב חברי מתנגדים לזה, הייתי מבטל דעתי מפני דעתם.

...ביום א' העבר היתה לי שיחה ארוכה עם הקולוניל גולדסמית וה' ד' אביגדור. הם שניהם חו"צ טובים ורצונם גדול, אבל כמדומה לי, שיכלתם קטנה הרבה מרצונם. לפי דבריהם עצמם לא הצליחו עד כה להשפיע מרוחם על „אריסטוקרטינו" פה, ובלעדם אין איש מאלה מתחזק עמהם. כל עיקר פעולתם עתה היא ההשתדלות בדבר יסוד קולוניא אחת קטנה, וכפי שהציע לפני הקולוניל את מערכי לבו, קרוב הוא חפצם לחפצנו בדבר קולוניא דוגמאית. אבל דא עקא. גם אותם הוליכו עד כה שולל מפאריז על ידי מכתבי ישועה. על יסוד המכתבים האלה האמינו, כי באמת בטלה הגזרה, וע"כ פנו לרוסיא בהצעה, שיבוחרו בשביל קולוניא זו לע"ע כעשרה אנשים עובדי אדמה מנעוריהם אשר יהיו מורי דרך לאחרים. וגם את ה„קושאן" על האדמה שקנו אצל הנדיב חפצו לכתוב על שם ה' מ., אשר כבר נתן הסכמתו לזה. ורק לפני ימים מספר קבלו מכתב מפאריז ובו ידרשו מאת ה' מ., שיתחייב בחתימת ידו לבלי הושיב אֶמיגרנטים על אדמתו, כי באופן אחר אי אפשר להשיג הקושאן[1]). תוכלו לצייר לכם את כעסם ומבוכתם. ה' מ. לא יתן בשום אופן התחייבות כזו, וגם הם עצמם אינם יכולים להסכים לזה, מפני הבזיון הגדול אשר תעשה על כל חו"צ באנגליא התחייבות כזו, ביחוד בעיני הנוצרים. הן חו"צ פה דורשים בפומבי ע"ד ההכרח להושיב בני

---

[1]) עי' עפ"ד II, ע' רמה.

ישראל בא"י, וזו כל מטרתם ואמונתם בעתידות ישראל, ועתה מה יאמרו הגוים בהודע להם, כי חו"צ אלו עצמם התחייבו לממשלת תוגרמא לבלי הושיב בני ישראל בא"י? — הלא יהיו לשחוק! סוף דבר, הם במבוכה גדולה ולא ידעו מה לעשות. אני בארתי להם מעט מצב הדבר וסבת הידיעות הסותרות זו את זו מפאריז, והודו לי מאד...

בכלל ראיתי, כי העבודה פה רבה יותר ממה שחשבתי, ולא בשנה ולא בשנתים תֵעָשה.

אודיסא, כ"ב חשון תרנ"ה[1].

... כמדומה לי, שכתבתי לכם כבר דעתי, כי היטבתם מאד לענות לאחינו הווילנאים ע"ד יחס אגודתנו לעניני הדת. הנני חושב, כי גם עתה (או יותר נכון — עתה ביתר שאת) עלינו לדבר דברים ברורים ולהשמר מאד לבלי תת מקום להמשכילים לחשדנו בצביעות ולהקנאים לחשבנו לרכי־לב, הנכונים להתפשר אתם ולעשות להם הנחות כחפצם. טקטיקא כזו (שבה יבחרו, כנראה, אחינו הצפוניים), מלבד שמתנגדת היא ליסודותינו הראשיים מסוגלת להרחיק מעלינו את טובי העם, החביבים לנו ביותר, ולהגדיל את ה„אפיטים" של צוררינו וקדושינו במדה גדולה מאד...

כשאני לעצמי על עמדי אעמוד ולא אוַתּר מדעותי ומיסודות אגודתנו אפילו כל שהוא. במאמרי האחרון ב„המליץ"[2] היתה מגמתי להראות לאחינו „היראים", איזה דרך נכון אני ללכת גם לימים הבאים ומה הוא יחס אגודתנו לדעות־חבריה השונות. אם הצלחתי לפקוח עיני רבים מהם — מסופק אני. כבר יש לי סימנים, שגם הפעם יעוררו הדברים רק תלונות ותרעומות בלי כל תועלת. ואני חשבתי, כי אחר דברים ברורים כאלה אי אפשר עוד לאיש המכבד את עצמו לפסוח על שתי הסעפים, אלא מוכרח להסכים ליסוד הסבלנות המוחלטת או לעזוב את אגודתנו...

---

[1] בשנת תרנ"ד נתעוררה בירושלים, מסבות ידועות, אגיטציא עצומה נגד ב"מ, שהלכה ונתפשטה גם בחו"ל ונמשכה גם בשנת תרנ"ה. בכתבי פלסתר מיוחדים ומאמרים בכה"ע ומכתבים פרטיים השתדלו להבאיש ריח האגודה בעיני העם על ידי שקרים שונים ומשונים. ביחוד השתדלו לקבוע בלבבות את האמונה, שכל עיקר מגמתה של האגודה היא הריסת הדת. וכל אותה העת הוכרחנו לבלות זמננו וכחנו בהגנה על יסודות האגודה ומעשיה ובהכחשת השקרים אשר בדו עליה מתנגדיה.

[2] הוא המאמר „דברי שלום" (חלק א' ע' קג ואילך).

אודיסא, כ״ד אדר תרנ״ח.

זה איזו שבועות לא כתבתי לכם, אע״פ שבריאותי בזמן האחרון הוטבה הרבה, אך רוגזם של ענינים אחרים קפץ עלי, ואמרתי להתאפק מלכתוב לכם עד שיתבררו הדברים. ואולם בראותי, כי ה„בירור״ הולך ונדחה מי יודע עד מתי, הנני מוצא לנחוץ להודיעכם הכל, למען תדעו מצבנו ותבינו מה הוא דורש.

דעו איפוא אחים, כי האינטריגות הירושלמיות הצליחו לחדור גם אל בית הועד (של חו״צ) ולסכסך איש באחיו [1]. . .

והנה בנוגע ליחס ב״מ אל הועד מעתה, כמובן, עוד לא באה העת להחליט דבר, עד שנראה מה אחרית כל זה. אבל המקרה הזה הורני, כי שגיתי הרבה בבטחי בישרת לבם ובדעתם הצלולה של חו״צ בכלל, ובהאמיני, כי אחר שפעולות כל אחד מאתנו גלויות וידועות לכל במשך שנים רבות, אין לנו לירא מפני אינטריגות. עתה יודע אני, כי אין אנו יכולים לבטוח במעשינו שיעידו עלינו, וצריכים אנו לחשוב מחשבות על מצבנו, אשר ברע הוא מאד. ולו לפחות היתה אגודתנו באמת חזקה ומוכשרת להחזיק מעמד נגד האויבים! אבל, מתוך מכתביכם ומתוך דברים שונים שאני יודע בעצמי רואה אני היטב, כי באמת אנו נלחמים בעד דגל אשר רוב נושאיו אינם ראוים לו ואינם מסורים לו כלל, ואם עד כה יכלנו לחכות ולקוות, כי ברבות הימים ישתנה הדבר לטוב, הנה עתה, במצב כזה, הלא בודאי תודו, כי באה העת להציב בכל תקפה את השאלה: אם להיות או לחדול, אם להיות הויה אמתית או לחדול לגמרי מהיות.

כשאני לעצמי הרביתי בימים האחרונים לחשוב על זה ובאתי לידי הכרה ברורה:

א) כי אי אפשר בשום אופן להמשיך חיי אגודתנו בתור אגודה מסתתרת. כי באופן הזה לא רק שלא תוכל עוד להביא תועלת לחבת ציון, אלא עוד תהיה כאבן נגף על דרך התפתחות הענין, בהיותה סבה למריבות וסכסוכים פנימיים ובהיותה גורמת להטיל חשד במעשי חבריה, באופן שלא יוכלו עוד להיות לתועלת אף בפעולותיהם הבודדות על דעת עצמם, כאשר עד כה.

ב) כי כל החוקים והצירימוניות אשר בשבילם היתה האגודה עד כה לאגודה מסותרת, לא רק שלא הועילו מאומה למטרתה, אלא אף לא יצאו

---

[1]) פה באו פרטי הסכסוך, אשר השמטתים מפני כבודם של הנוגעים בדבר.

אל הפועל כמעט בשום זמן ונשארו „אותיות מתות", וגם „המשמעת" אינה אלא כתובה בספר, ולא במציאות.

ג) כי, מצד אחר, יש באגודתנו רוח חיים ומוכשרת היא להתפתח, יען אשר הבסיס המוסרי והאידיאלי, שעליו נוסדה, הוא לה למקור חיים וכח והוא פועל פעולה נמרצה על לבות אלה שנתנו ידם לה באמת ובתמים, והוא הוא שמטביע חותמו על כל מעשי החברים האלה ונותן להם צורה יפה של אמת, תום, התמכרות, אחדות וסדרים, באופן שגם אנו בעצמנו נשגה לפעמים, בראותנו איך החברים מתיחסים זה לזה בענוה ואהבה ומשתדלים להתאחד בכחותיהם ולעזור איש למעשי רעהו, ואנו נוטים ליחס כל זה לפעולת חוק המשמעת, בעוד שבאמת אינו אלא פעולת היסוד המוסרי שברוח האגודה.

ד) כי על כן, אם חפצים אנו בחיי האגודה, עלינו להרוס בלי חמלה ובפעם אחת את כל „החומה הסינית", אשר בנינו סביבה, ולהפכה מאגודה מסותרת למפלגה גלויה, אשר ביד רמה תרים דגל התפתחות רוח האומה והטבת מצבה המוסרי על יסוד חבת ציון ואשר תקבל באהבה ובפומבי את כל אלה שיש תקוה מהם להצלחת הענין, בלי כל צירימוניות יתרות ומבלי להסתיר שמותיהם. כאמור, הנני בטוח, כי עצם רוח האגודה, בלי כל חוקים חיצוניים, יהיה סבה גם לעתיד לתת לפעולות חבריה אותה הצורה של אחדות וסדרים שאפשר לדרוש מאת בני עמנו, לפי מצבם המוסרי עתה. ויותר הן לא נוכל לדרוש ולא נוכל להשיג, גם אם נוסיף עוד אלפי חוקים כתובים.

ה) כי מאתנו, יושבי רוסיא, אין האגודה יכולה לקוות לגדולות, אף בהיותה למפלגה גלויה. כי מצבנו בארץ לא יתננו גם אז לקרוא אספות, לדרוש ברבים, וכדומה מן הדברים שכל מפלגה משתמשת בהם למטרתה. אבל בכל זאת יקל לנו אז הרבה לפעול, לפחות, בתור חברים יחידים, או בהשתתפות איזו יחידים כאחד, מבלי להביא לידי רעד אנשים כחברי הועד ודומיהם. לא כן בא"י ובארצות המערב ואמיריקא. שם תוכל „מפלגת ב"מ" לעשות הרבה בזמן קצר ולהרחיב רעיונה ופעולתה במדה גדולה מאד. כי על כן אחשוב, אחים, שאתם צריכים להרים דגלנו ולהשתדל לשאתו אל המערב, מבלי שים לב הרבה לעת עתה אל אחינו הצפוניים.

אלה הם היסודות הראשיים. וכמובן, יש עוד פרטים רבים שצריכים אתם לדון עליהם בהקדם האפשרי ולהביא הדבר לידי גמר במהרה בקרוב...

. . . אנא, אחים, לבשו עוז וגשו אל המלאכה באינרגיא ובדעה חזקה. כי אם תאמרו להתחיל גם הפעם בשאלות ותשובות ופלפולים עם

החברים בלשכה זאת ובלשכה אחרת, תבלו זמן לבטלה ומאומה לא יעלה בידכם. עת לעשות היא, ולא להתפלפל. ואם לא תרגישו עוז בלבבכם לעשות כן, אז יותר טוב, שנתיר את אגודתנו רגע אחד ולא נוסיף לבלות זמן וכח בדבר גדול מיכלתנו. גם אני עשיתי כן, והנני כותב כל זאת על דעת עצמי ולא נמלכתי בחברינו פה. מפני שירעתי ע״פ הנסיון, כי ע״י הפלפולים לא נצליח לגשת לאיזו פעולה רדיקלית לעולם, בעוד שפעולה כזו נחוצה עתה מאד . . .

סלחו נא על הבלבול ורוע הסגנון שבמכתבי זה. הרבה סבות לדבר, והעיקרית: — כי בדם לבבי כתבתיו[1]).

אודיסא, א׳ סיון תרנ״ה.

. . . בהיות פה איזו מאחינו מערי המדינה, דברנו הרבה על מצב עניני ב״מ עתה. אך מתוך השיחות נתגלה ברור, כי רחוקים אנו עוד מאד מאחדות הדעות אפילו בשאלה העיקרית: מהות ב״מ ומטרתם הראשית, וע״כ החלטנו, שאנחנו פה ואתם והווארשאים נחבר שלש פרוגרמות מבוררות ומוגבלות ע״ד מטרת ב״מ ופעולותיהם וסדריהם מעתה, וע״י חלוף מכתבים נבוא אחר כך לידי החלטה אחת. והנה בגשתי שבוע זה אל המלאכה הזאת, ראיתי, כי הפרוגרמא שלי תהיה רק הכפלת מה שכבר אמרתי וכתבתי מאה פעמים ואחת. ואחר שכל דברי עד כה לא הועילו לברר הענין ועדיין בלבול הדעות בקרבנו במקומו עומד, — אין ספק שגם הפעם לא אועיל מאומה. ואולי באמת זו היא הסבה העיקרית לכל הבלבול הזה, שאני הייתי עד כה מחבר כל הפרוגרמות, ובעונותי לא זכיתי שיבינוני חברי ויסכימו לדעתי. כי על כן באתי לידי הכרה, שאין אני יכול לחבר עוד הפעם פרוגרמא חדשה, עד שאראה איך יבינו אחרים מטובי חברינו את הענין. וע״כ כתבתי לווארשא, שיחברו הם תחלה את הפרוגרמא שלהם וישלחוה אלי, וכן אבקש בזה גם מאתכם. ואחר שתהיינה בידי שתי אלו הפרוגרמות, אולי יצלח לי להבין, מה הוא ההבדל העיקרי בינינו, ואולי תעלה אז בידי להסיר המכשולים מעל דרכנו ע״י הסרת היסודות הסובייקטיביים מן הפרוגרמא שלנו . . .

ועד שיתבררו עיקרי הדברים אינני חושב לנכון, שנצא בדברים גלוים

---

[1]) זמן קצר אחר זה עשתה ההנהגה את הצעד הראשון להתגלות האגודה, בהדפיסה במכה״ע הירושלמי „הצבי״ מאמר בשם „הכחשה והודעה״, שבו הודיעה גלוי ע״ד מציאות האגודה וברורה לפני הקהל את מגמותיה ומעשיה.

ב„המליץ" ויתר כה"ע, כדי שלא נכשל בלשוננו ולא נדבר בשם ב"מ דברים שאינם אלא דעת יחידים מהם. רק זאת עשיתי: שלחתי את מכתבכם לעורך „המליץ" וגם הוספתי דברים מצדי ובקשתיו, שידפיס תמצית ה„הכחשה והודעה" בתור העתקה מתוך „הצבי". להדפיס „דרך החיים" בלי שנוים אי אפשר, מפני הצנזורא, ובשנוים לא יתכן, כדי שלא נתן פתחון פה לשונאינו לאמור, כי זייפנו בכונה, בשביל להונות את הבריות.

על ה„מכתבים מארץ ישראל" לא טוב שיבוא שם איש פרטי, כי אז יאבד ערכם לגמרי . . . ובכלל לא טוב לשנות שם „בית הלוי", שכבר יצא טבעו בעולם וקנה לו הרבה לבבות. נחוץ רק להוסיף אחר „בית הלוי" בחצאי ענול: („בני משה"), או עוד יותר טוב להודיע רק פעם אחת בהערה מיוחדת, כי „בית הלוי" הם „בני משה" . . .

אל הלשכות בווארשא ובווילנא.

[אודיסא], ב' חשון תרנ"ו[1]).

בשבועות האחרונים נועדנו אנחנו הח"מ לשאת ולתת בענין אגודתנו, ותוצאות הדברים הננו חושבים לנו לחובה להציע בזה לפניכם.

כידוע לכם, מעת נוסדה אגודתנו, זה השנה השביעית, לא ידעה מנוחה פנימית ולא יכלה למצוא דרכה, להתפתח בנחת, „בצעדים קטנים, אבל בטוחים", כאשר קותה מראש. טובי החברים הרגישו על כן כל הימים, כי איזה משגה גדול הונח ביסודה, אשר יעמוד למכשול להתפתחותה. בראשונה אמרו: אולי מונח המכשול בתקנות האגודה — וישנו את התקנות פעמים ושלש, אך האגודה לא נרפאה. אחרי כן נסו לבקש החסרון בהעדר מרכז הגון — ויחליפו גם את המרכז פעמים ושלש, אך האגודה לא נרפאה. לפני שלש שנים נעשתה ריפורמא גדולה ביחס לשני אלו הדברים יחד: התקנות נתכוצו בשלשה סעיפים קטנים, בשביל להניח מקום להתפתחות חפשית, והמרכז נקבע במקומו הטבעי — בארץ ישראל. אלה החברים אשר השתתפו אז בריפורמא זו זוכרים בודאי, כי היא נחשבה בעיניהם כנסיון אחרון ומוחלט, למען דעת אם יש בנו כח לחיות או אין. אך הנה עברו מני אז שלש שנים, וגם הנסיון הזה לא עלה יפה: המחלה הפנימית לא סרה, וכאז

---

[1]) המכתב הזה נמצא אצלי בכתב ידי, בלי חתימות. כי הועתק אח"כ שנית מתוך כתבי לכתב נקי, שעליו חתמנו. ואפשר שבהעתק שני נעשו איזו שנוים קלי ערך, אך הנוסח בכללו לא נשתנה. על החתום באתי אני וחברי הלשכה באודיסא.

כן עתה אנו מרגישים כולנו (אף כי לא כולנו מגלים זאת מלבא לפומא), כי אין באגודתנו רוח חיים אמתיים, וכל תנועה קלה שתתעורר בה לפעמים — לא ממקור החיים הפנימיים היא באה, כי אם מאיזה סבה חיצונית, על ידי איזה מניע מלאכותי. סבה חצונית כזו (השאון שהקימו אנשים רעים) עוררה תנועה קלה גם בשנה האחרונה, ואחדים מטובי החברים מערים שונות באו לעירנו בקיץ שעבר להועץ אתנו יחד ע"ד מצב הדברים. הרבה עסקנו אז בשאלה זו, כל אחד גלה את כל לבו, את השקפותיו על עצם מטרת האגודה וערכה, על דרכיה בעבר וחייה בהוה. והשיחות האלה פקחו עינינו לראות מה שבקשנו בכל השנים שעברו ולא מצאנו: את המשגה היסודי אשר המית רוח אגודתנו כמעט בשעת לידתה. המשגה הזה הוא מה שבאמת נתקבצו תחת דגלנו אנשים רחוקים מאד זה מזה בהשקפותיהם היסודיות על דבר רוח האגודה ומטרתה ואופני עבודתה. כל היחס שביניהם, אשר הביאם להתחבר יחד, הוא — מה שכולם חו"צ אמתיים, המסורים לעבודת הצבור בלב שלם, וכולם הרגישו את הצורך לבור מתוך המון חו"צ את מיטב הכחות ולחברם לעבודה משותפת באחדות וסדרים. אבל במהות העבודה הזאת וגם במושג האחדות והסדרים רחוקים הלבבות ריחוק גמור, וכל אחד, בתתו ידו לאגודתנו, קוה למצוא בה מה שלבו חפץ. בשיחותינו הנזכרות הגידו על כן אחדים מן החברים (ולא מן הגרועים שבהם) בפה מלא, כי אין עוד כל יסוד לאגודתנו ואין עוד כל צורך בה, אחר שאינה ממלאה את תעודתה, לפי מושגם הם. ויתר החברים, אשר השקפתם על תעודת האגודה היא אחרת לגמרי, הרגישו באותה שעה, כי פה הוא מקור מחלתנו וכי מחלה כזו אין לה רפואה עולמית. אין אנו חושבים לנחוץ לשוב ולשנות פה כל חלוקי הדעות שנתגלו באותו מעמד, ומה גם שבזמנו נכתב כל המו"מ בספר ונשלח לאחת הערים היותר נכבדות. אבל העיקר הוא, כי בין שצדקו המתלוננים או לא, מכיון שהגענו לירידה כזו, שרבים מטובי החברים, אחר שבע שנים, מבקשים ואינם מוצאים באגודתנו אותו אידיאל שצירו להם במחשבתם בתתם ידם לה, הנה כולנו, וגם אלה שרואים באגודתנו ענין אחר לגמרי, מוכרחים להודות, כי ירידה כזו היא — המות, וכי במצב כזה אין כל תקוה לאגודתנו להגיע לחיים אמתיים, ויותר טוב לכולנו, יותר טוב לחבת ציון ולהאידיאל הרוחני הכתוב על דגלנו, לקרב קץ האגודה בידינו ולבלתי הארך צער הגסיסה באמצעים מלאכותיים ללא תועלת.

את כל זאת הרגשנו עוד אז, בשעת המו"מ בין החברים, ובכל זאת אמרנו אז (הן גם הנוטה למות אינו רוצה להאמין במיתתו עד הרגע האחרון)

לשוב ולנסות עוד הפעם, להגביל מחדש מטרת האגודה ודרכיה. ולמטרה זו הוחלט, שחברי הערים היותר נכבדות יציעו השקפותיהם בכתב ויבררו זה לזה את ההבדל שביניהם — אולי נצליח לבנות הנהרסית. ומה היה סוף הדבר? החברים שבו איש למקומו וכל הענין נשכח מלבם, כאלו לא היה. כל ההזכרות מצדנו לא הועילו, וגם פרוטוקולי המו"מ הנזכר, אשר שלחנו לאחת הערים, אבדו בידי לא נודע מי . . .

אל נא תצטדקו, אחים ואל נא תחפצו לרמות את עצמכם ואותנו; לא סבות צדדיות ומעצורים מקריים אשמים בזה. לו היה בנו רצון אמתי לחיות ואמונה אמתית באפשרות חיינו, לא היה שום מעצור עוצר בעדנו מלעשות כל הדרוש בשביל להציל את האגודה ממות או מגסיסה תמידית הקשה ממות. אבל באמת אין בנו הרצון הזה, מפני שנכרתה מלבנו האמונה הזאת.

ואחר שהרבינו להתבונן בכל החזיונות האלה ונתברר לנו המצב בירור שלם, לא נוכל עוד לעצום עינינו ולהשלות נפשנו בתקות שוא, ובדאבון לב, אשר אין מלים לתארו, החלטנו על כן להציע לפניכם את דעתנו, כי באה העת להתיר אגודתנו, למען לא נוסיף עוד לחלל דגלנו הקדוש, אשר כמעט היה לשחוק בעיני רבים (ואולי הרוב) מחברינו עצמם. מובן מאליו, כי באמרנו „להתיר אגודתנו", אין כונתנו להתיר אותם הקשרים האמתיים אשר נבראו במשך הזמן בין רבים מן החברים, ביחוד הראשיים, בעבודתם לישראל ולציון. אדרבא. את הקישרים האלה נחשוב לסגולה יקרה אשר תשאיר אגודתנו לנחלה אחריה, והנחלה הזאת היא רבת ערך מאד. אבל קשרים טבעיים כאלו, אחר שהתפתחו והתחזקו למדי, אינם צריכים עוד לסימנים חיצוניים, ובלי ספק יתקיימו גם בלעדי תקנות כתובות ושם מיוחד וכל יתר הדברים הכלולים במושג „אגודה".

והננו מבקשים מכם, אחינו, לבל תראו בדברינו אלה שום כונה צדדית ולא תחשבו, כי מרוב כעס דברנו וכי אינכם צריכים אלא להניח דעתנו ולהסיר תלונותינו על ידי איזו פרזות יפות. חלילה לנו! הצעה כזו אינה נעשית בקלות דעת, בשביל להכעים ולהרעים, הרבה חשבנו והרבה נועצנו, בדעה צלולה ומיושבת, ורק אחרי התבוננות בכל צדדי הדבר ואחר שבקשנו בכל כחנו איזו תרופה אמתית ולא מצאנו, — רק אחר כל זה באנו לידי ההחלטה הנזכרת. ועל כן נבקש גם אתכם להתבונן בדבר בישוב הדעת ולהודיע לנו דעתכם בהקדם האפשרי.

. . . אם לא נקבל מאתכם תשובה עד כלות חודש ימים מהיום, נחשוב שתיקתכם כהודאה."

אל ההנהגה ביפו.

אודיסא, כ"ה כסליו תרנ"ו.

. . . שאלת ב"מ נמצאה עתה במצב זה: כידוע לכם, בעת בחירת הועד הפועל באו לפה אחדים מטובי אחינו, ויחד אתם נשאנו ונתננו בענין זה, ומתוך המו"מ יצא לנו, כי עד היום לא הצלחנו להביא בקרבנו אחדות הדעות גם בדבר עיקר עצמות האגודה ומטרתה. הדבר הזה (ועוד סימני רקב שונים שנראו לנו אז בגוף האגודה) עשה בנו רושם מעציב. כל כך עד שבאנו לידי החלטה להציע לפני אחינו בווילנא ובוואַרשא את השאלה היסודית: אם לא באה העת להתיר את הקשר לגמרי, אחר שבאמת אינו במציאות גם עתה. לפני איזו שבועות קבלתי תשובותיהם. הם אינם מסכימים לזה בשום אופן. אבל בדבריהם לא מצאנו עוד, איזוהי דרך ישרה בשביל להביא בנו חיים אמתיים על יסוד „פרינציפ" אחד ברור ומתקבל לכל החברים. לע"ע עוד לא עיננו בהלכה זו שנית, ונראים הדברים, כי גורל הענין יהיה תלוי ועומד עד עת הבחירות (לועד חו"צ) בחודש מאי הבא, שאז בודאי יבואו אחינו הצפוניים לפה, ונועץ מה לעשות. לפי דעתי, נמצא דגלנו בידי שתי כתות, שכל אחת מושכתו אליה, ועל ידי זה סופו להקרע, אם לא תרפה ממנו זו או זו...

* * *

יותר לא אלאה עוד את הקוראים. די לי להוסיף, כי בקיץ שנה הנ"ל היתה באמת אספת ב"מ באודיסא, והיא החליטה להמשיך קיום האגודה וגם עשתה איזו תקונים חיצוניים, אשר לא אזכור עוד פרטיהם, אבל לרפאות את המחלה הפנימית לא עלתה בידה. וכה נמשך „הקיום" במצב שאינו לא חיים ולא מות עוד כשנה אחת. ובקיץ שנת תרנ"ז, כשנתעוררה תנועת הציוניות המדינית, בטלה האגודה מאליה מפני קול המונה של בזיליא . . .

לונדון, חשון תרע"ג.

הודעה.

בעת גמר הדפסת הספר הזה התחיל מכה"ע „הצפירה" להדפיס בגליונותיו מונוגרפיא גדולה על דבר אגודת „בני משה" מאת ש. טשרנוביץ. ולפי שגם אני נתתי פה בסוף הספר חומר והערות לתולדות האגודה הנזכרת („נסיון שלא הצליח"), הנני חושב לי לחובה להודיע בזה, כי לא ידעתי, שמונוגרפיא כזו עומדת להתפרסם בקרוב. ועל זה אני מצטער מאד. כי גם בבירור החומר שנתתי פה וגם בהערות שהוספתי שמתי לי לחוק לבלי הזכיר שמות אנשים החיים עודנה, ובשביל כך הוצרכתי לפסוח על חזיונות שונים, או לנגעת בהם רק בדרך כלל. ואולם בעל המונוגרפיא אינו חושש לקרוא בשמות אנשים חיים ולדבר על מעשיהם בפרטות. ואלו ידעתי בעוד מועד שעתידים כל הפרטים האלה להתפרסם ע"י אחרים עוד קודם שיביא הספר לידי הקוראים הייתי נותן למאמרי צורה אחרת לגמרי.

אחד העם.

תוכן מפורט[1]

עמוד

---

[1]) דברים הבאים כאן בסימני־העתק לקוחים מגופי המאמרים בלשונם.

שתי מצבות:

רשימה

של שמות האנשים, המקומות והענינים

על פי סדר א״ב.*)

אות אל״ף

---

*) הרשימה נתחברה תחלתה (עפ״ד חלק ראשון) על ידי המחבר, וכל השאר — על ידי מ. א. ז״ק.

שמות האנשים הבאים בפנים בצורתם הלועזית קובעים להם מדור בפני עצמם ככתבם וכצורתם בסוף הרשימה (על פי סדר .abc), ובגוף הרשימה נכללים הם עם השאר בכתב עברי.

ה״א הידיעה אינה נכנסת בחשבון.

המספרים הרומיים מורים על חלקי עפ״ד (מ־V ומעלה — סימני העמודים של ההקדמות), והציונים העבריים מסמנים את העמודים (של הפנים).

אות בי"ת

אות גימ"ל

אות דל"ת

אות ה"א

אות וי"ו

אות זיי״ן

אות חי״ת

חקוי. — מהות החקוי, ערכו המוסרי וההיסטורי. בלעדו לא היו בני אדם יכולים להגיע לקנינים חברתיים מוסכמים ולא היתה הלשון יכולה להתפתח. I, קסט—קע. — „מרכז החקוי". בימים קדומים היה זה ראש השבט או המשפחה. „חקוי של התבטלות". קע—קעא. — „חקוי של התחרות" בא בזמן מאוחר. ההבדל בין שני מיני החקוי. קעא—קעב. — החקוי בין חברות שונות. במה תלויה תכונתו. אם הוא חקוי של התבטלות, סופו התבוללות של החברה המחקה בחברה המחוקה. קעב—קעג. — כדי להנצל מן ההתבוללות צריך החקוי לקבל צורה של התחרות. קעג—קעד. דרכי החקוי המקולקל בישראל ובעמים. III, מא—מג. — חקוי הפריצות הצרפתית במכ"ע עברי לאומי בירושלים. מג. — חקוי ועצמיות — מה בין זו לזו. קפח. — מהות חקוי העצמיות. קפח—קפט.

אות טי"ת

טביוב, י. ח. — ספרו „מבחר הספרות" משמש ספר למוד בביה"ס שביפו. II, קעא (הערות).

הטבע. — מה בין המונותיאיסם והפנתיאיסם ביחוסם לטבע. III, צג. — ע"ע: „מונותיאיסם", „פנתיאיסם".

טהאן, י. ד"ר. — משיג על דברי המחבר במאמרו „ספרות לאומית" ב„השלח". II, טו (הערה).

טולסטוי, אלכסי. — שירו על מאורע העבד ווסילי שיבנוב. IV, צט. — ע"ע: שיבנוב.

טורקיא. — יחס הממשלה לעבודתנו בא"י. I, כח, מג—מד. — השפעת עמי אירופא על הפוליטיקא שלה בעל כרחה. II, לא. — השמועות שנתפרסמו לפני הקונגרס, על ידי ציר מיוחד, שמתוכן אפשר היה ללמוד כי הסכמת הממשלה אינה רחוקה מאתנו. לג. — ההלכה שנתחדשה בבית מדרשם של המערביים: שאסור להרחיב את הישוב בא"י אפילו ברשיון גמור של הממשלה כל זמן שאין לנו זכות מדינית על הארץ. לח. — לכשיוסד „הבנק היהודי" יוכל לנסות דבר אל הממשלה. מא. מג. — המנהיג נשא ונתן עם הממשלה ע"ד ישוב גדול באסיא הקטנה. גו (הערה). — מרד הדרוזים בה. רמא—רמב (הערה). — הנדיב השיג רשיון מאת הממשלה בשנת תרנ"ג להושיב על הקרקעות שקנה מעבר לירדן איזו מאות משפחות מיהודי חו"ל. רמה. — „שלש מאות אלף נפש מישראל חיים שם". III, ט. — הגזרה שגזרה לבל יתישבו בנ"י בא"י. לה. — תשובת הד"ר הרצל על השאלה: מה יהיה אם לא נשיג רשיון הממשלה גם אחר אשר נבטיח לה שכר הרבה? נט. — ישוב ברשות המלכות ולא „בגנבה" — הוחלט בקונגרס הציוני השני. צט. — נצחון הריבולוציא שם. IV, עב. — ע"ע: אסיא הקטנה, השער העליון.

טילר. — I, קנא.

„טעמפעלבאנק". — באשכנז, מלוה לקולוניסטים האשכנזים בא"י כסף ברבית קטנה. II, רנג.

טרד. — השקפתו על ההיסטוריא כעל פרי החקוי, הפועל לפי חקים ידועים. I, קסט. — השפעת החברה והשפעת האנשים הגדולים על מעשי ההיסטוריא. III, לח.

ה„טריטוריאליסמוס". — היה מקופל ומונח זה כבר „במעיה" של הציוניות. IV, סד.

אות יו"ד

יציאה (אֶמיגרציא). — ההבדל שבין היציאה לא״י ולשאר ארצות. I, נה. — תחלת רעיון היציאה ביחוסו לישוב א״י. רמג—רמח. — הבנק הציוני יש לו רשות עפ״י תקנותיו להשקיע כחותיו ביציאה וכניסה של יהודים בכל ארצות תבל. II, נב. — כמות היציאה של היהודים ממזרח אירופא לארצות אמיריקא ואפריקא. ק. — חסרון היוצאים נתמלא על ידי התרבותם הטבעית. ק. — ע״ע: אירופא, אמיריקא, אפריקא.

יצר הרע ויצר הטוב. — שני הכחות המקוריים בחיי הנפש, לפי השקפת חכמי ישראל הקדמונים. I, קעט.

יק״א. — חברה להתישבות של יהודים. II, נו, ריא (הערה). ריג. ריד—רמו (הערה). רכז. רל. רמב. — מצב מושבות „הנדיב״ בא״י בשעה שעברו לרשותה בשנת 1900. רמז. — מפורסמת בכשרונה לחבר „חשבונות״ יפים. רמח. — השמועות ע״ד תכונת מעשיה במושבות שקבלה. רמח. — מה טיב עבודתה בא״י קודם לכן. רמח—רמט. — מנהגה בשכלול משמר הירדן. רנ—רנג. — מעשיה במושבות גדרה, רחובות, ואדי־הנין וחדרה. רנג—רנד. — הישיבה השנתית של ועד החברה וגזר דינם של הפועלים העברים בא״י. III, קיג. — יחוסם של חברי הועד לשלוחי הפועלים. קיד. קמו. קצט. — ע״ע: אפיטרופסות, ישוב א״י.

ירושלים. — אחב״י שם מתחילים לפרסם בדפוס כל דבר מועט שהם נותנים לצדקה. III, יד. מצב בתי הספר שם. IV, קעה. — מלחמת בני ירושלים באגודת „בני משה״ בשנות תרנ״ד—תרנ״ה. רכ. (הערה).

ירמיהו הנביא. — III, ריד. — דוגמא לתקוני נוסחאות בספר ירמיהו בתוך הגימנסיא העברית שביפו. IV, קנד—קנו.

ישוב ארץ ישראל. — עד כמה מסוגל הישוב בצורתו הנוכחית (תרמ״ט) למשוך לבבות לעצם הרעיון של „חבת ציון״. I, ט. — ישוב מיוסד רק על בקשת התועלת העצמית אינו יכול להצליח. י. — מושבות נוסדות על ידי בעלי הון אינן מוכשרות להצליח אם אין בעליהן חובבי ציון אמתים המוכשרים לסבול בעד הרעיון. יד, טז, יז. — ישוב א״י ביחס לשאלת „מה נאכל״ של כל יחיד. כז. — עבודת הישוב צריכה להיות מסורה לכלל העם, בהשגחת ראשי העם ומנהיגיו. כז. — קושי העבודה מצדדים שונים וההכרח להכון למלחמה נגד המכשולים. כח—כט. — הסופרים המפיצים בעם הפרזות יתרות מביאים הפסד רב. כט—ל. — הערבוביא וההתחרות בקנית קרקעות בא״י. לג—לו. — חסרון ידיעה בכל השאלות הנוגעות לישוב א״י. לז—לח. — הצורך ליסד חברה לאומית גדולה בארצות המערב, ביחוד באנגליא, שתתעסק בישוב א״י ע״פ שיטה מושכלת, והקושי להוציא את הדבר לפעולה. מא—מב, מט. — צריך לעשות הכל רק בהכשר, בהסכם הממשלה. מד. — איך להושיע להמושבות שאינן נתמכות מאת „הנדיב״. נ—נא. — יחס הגולה לחלק העם שיתישב בא״י הוא כיחס נקודות העגול לנקודות המרכז. כד. — שמונה עשרה שנה תעינו בתהו לא דרך ולא העלינו בידינו כלום. II, קמט. — מה היא הדרך הנכונה להצלת הישוב. רח—רט. — מעשי הפקידות של „הנדיב״ בעקרון וחיי אכריה. רי—ריא. — מה היו ראשוני המתישבים בעקרון ואיך שכללום. ריא—ריב. — לשם מה נהפכה אדמת זריעה למטע עצים? ריב. — המהומות והמרידות של בני

אות כ"ף

אות למ"ד

להתפתח (וכן בשאר לשונות בני שם), או במלים אחרות: לא מעוט החומר, כי אם עניות הצורה. ר. — מה שנקרא עתה „דקדוק לשון עברית" אינו מתאים לצורת הלשון בהוה. רא. — שרידים במקרא משנוי צורת לשוננו בימי קדם. רב. — לשון המשנה ואופן התפתחותה מן הלשון הקדומה. רב—רג. — השיבה לדקדוק לשון המקרא בעת החדשה. רג. — ע"ד מחברת חדשה בשם „לתחית שפת עבר", שמטרתה לתקן שגיאות שנשתרשו כבר, שהיו באמת צריכות להחשב כשנוים קבועים בלשון. רד—רו. — דקדוק חדש נחוץ לנו שיכלול כל מה שנתחדש בדרכי הלשון מן המקרא עד היום. רז. — צמצומה של הלשון העברית בשעת גלותה. IV, קטז. — יחס עמנו אל הלשון העברית. קיט—קכ. — ערך הלשון העברית בחנוך הלאומי. קלה. — מה בינה ובין הלשון הרומאית. קלח. — חשיבותה בעיני בני עמנו. קלט. — ע"ע: אבן תבון, אברבנאל, ר' אברהם בן עזרא.

אות מי"ם

אות נו"ן

אות סמ״ך

„ספר המדע". — להרמב"ם. IV, עט (הערה).

„ספר המצוות". — להרמב"ם. IV, לג (הערה).

ספרות. — תעודת הספרות העברית לפנים ועתה (תרנ"א). I, פה—צב. — מה בין ספרותנו וספרות שאר העמים ביחוסן אל החיים. פו. — המלחמות בספרותנו בעד אידיאלים שונים, סופן הוא תמיד נסיגה לאחור אחר הנצחון. פו—פז. — הסבה: שגיאה יסודית בבחירת הדרך. פט—צ. — שני דרכים לפעולת הספרות על החיים: דרך הרגש ודרך הדעת. II, א. — מה בין ספרות ההשכלה וספרות התחיה הלאומית. א—ב. — עד כה (תרנ"ז) לא מלאה ספרותנו את החובה „ללמדנו דעת את עולמנו הפנימי". ב. — ה„עושר" שהשפיעה עלינו ספרות ההשכלה לא היה אלא „לקט שבלים צנומות בשדה אחר". יא. — התחיה הגמורה של הלשון והספרות היא רק חלק מן האידיאל הגדול של תחית האומה בכלל, חלק התלוי במצב הכל והשגתו בפועל אפשרית היא רק בהשגת הכל. יא. — הספרות העברית הולכת ונעזבת, הולכת ודלה. קשה להבחין מה משני אלה הסבה ומה המסובב. יב. — האדם בצורתו היהודית הוא, לפי מצבנו עתה, הנושא היחידי לספרותנו. יג. — ספרות לאומית — הרחבת המושג הזה על שאר הלשונות שבני ישראל כותבים בה מוטעית מאד. קכד. — הספרות הלאומית של כל עם היא רק זו שנכתבה בלשונו הלאומית. קכד. — מה גורל הדברים שבני עמנו כותבים בלשונות אחרות. קכד—קכה. — העם עצמו רואה ספרותו הלאומית רק במה שכתוב בלשונו. קכה. — מקוריותה של ספרותנו נראית רק עד תקופת ה„השכלה". קכח. — כמעט כל ספרותנו החדשה היא או תרגום או חקוי. קכט. — ספרות החסידות עולה במקוריות על ספרות ה„השכלה". קכט. — ספרותנו מה היא חסרה תוכן אירופי או צורה אירופית? III, ז. — תכונת הסופרים בספרותנו ודעתם על מהותם של הקוראים. כז—כט. — „זקנים" ו„צעירים" בספרותנו. מט—נ. — הבשורה ע"ד „מהפכה ספרותית". נ—נא. — בטול האחרים. סגנון „האנכי הגדול". נב. — „מחלת הגאון" ותרופתה. פא. — הצעות ספרותיות. פב—פד. — השקפה כללית על פעולת ספרותנו וערכה בתקופה האחרונה (תרנ"ב—תרס"ב). קעט—קפג. — ספרותנו אינה ספרות, מפני שסופרינו אינם סופרים. קפ. — לא רק כשרונות מקוריים, כי אם גם „פועלים" ספרותיים הגונים מעטים מאד בתוכנו. קפ. — בימי הבינים היתה הספרות העברית למקור דעת, שממנו שאבו כל עמי אירופא, וספרי חכמינו תורגמו לרומאית ונחלו כבוד ותהלה בגוים ככל טובי הספרים של שאר העמים. קפ. — תקופות של יצירה ותקופות של „מאספים ומסדרים". קפא. — חברות ספרותיות. קפד. — הצורך להתחיל בנטיעת ספרותנו בא"י, וטעמו של צורך זה. IV, נט. — מצב הספרות העברית בסוף ימי תנועת החפש ברוסיא (תרס"ה). ס (הערה). — צמצומה של הספרות העברית בשעה שהתכוננה האומה לצאת בגולה. קטז. — ע"ע: אמיריקא הצפונית, בקרת, ברדיטשבסקי, „יהדות" ו„אנושיות", ספרות „היפה", „פובליציסטיקא", — „צורך ויכולת".

ספרות „היפה" (בללטריסטיקא). — היצירה היפה שאין בה אלא יפיה, המעוררת תנועת הרגש לשם תענוג בלבד, היא בבחינת „פזרנות" לגבי ספרותנו הדלה עדיין (תרנ"ז). II, ה. — פואזיא בלבד, השתפכות הנפש על הדר הטבע ונועם האהבה וכדומה —

אות עי"ן

אות פ"א

*) בנוסח העברי של ההוצאות הקודמות נדפס בטעות „סוקרטס", וצריך לתקן.

אות צד"י

„ציוני ציון". — שם זה יתן ענין רב לכותב ההיסטוריא בעתיד. IV, סר.

צלענאוו. — ע"ע: משלנאוו.

צלר. — מובאים דבריו. I, יג.

צער החיים. — איך פתרה היהדות שאלה זו. III, רכו—רכז.

„הצפה" (עתון יומי). — מכתב אל עורך „הצפה". III, קצז—ר.

צפורי. — III, קיג.

צרפת. — האנטיסימיטיסמוס בצרפת ויחס היהודים שם אליו. I, קכא—קלא. — היחס אל היהודים בימי מרידת פברואר שנת 1840. קכד.

הצרפתים. — מעשי הצרפתים במשפט דרייפוס. III, ע—עג. — הצרפתים נפלגים בדבור פה לכמה וכמה לשונות הרחוקות לפעמים הרבה מן הלשון הלאומית. IV, קית. — נסיון הצרפתים לעקור משורש את העבר הלאומי. קכו. — ע"ע: אספרהזי, דרייפוס.

אות קו"ף

קאטאוויץ. — אספת ראשי חו"צ שם בשנת תרמ"ה. II, רס.

קאהירא. — מה עשה הכדיב המצרי ישמעאל פחה כדי לפארה בבנינים יפים? III, קמט. — ע"ע: ישמעאל פחה.

„הקדוש ברוך הוא". — טעם השם הזה. IV, מג—מד.

הקדחת בא"י. — על הרוב אינה מחלה מסוכנת, אבל מפריעה את העבודה, ביחוד במסחר ואומנות. I, מז. — חללי הקדחת הירוקה בחדרה. II, ריע—רעא (הערה). — ע"ע: גאפאנאוויץ, גלוזגאל, דאקטאראוויץ, חדרה, לערמאן, סמאלניק, קוליקאוו.

„קהלת". — II, קיט.

קובנא. — IV, קב.

„קובץ תשובות הרמב"ם". — IV, כט (הערה). — ע"ע: ר' משה בן מימון.

קודש וחול. — ההבדל שביניהם ביחוסם אל המטרה והאמצעים. משלים לזה מן ההיסטוריא. I, קלח—קלט. — ספרי קודש וספרי חול. ההבדל שביניהם ביחס אל התוכן והצורה. קלט.

די קולאנג'. — מראה מקום לספרו „La Cité antique", I, קיז.

קולוניא גליצית. — ע"ע: מחנים.

הקולוניזציא המעשית. — שיטת ההרחב והצמצום בתוך חו"צ. II, לז—לח. — ההלכה החדשה שפסקה הציוניות בענין זה. לח. נב.

„קולטורא". — מלה שאין אולי נעלה ונשגבה ממנה בכל אוצר הלשון האנושית. II, קיב. — הקולטורא היא קנין „אוביקטיבי", בריה קימת ועומדת בפני עצמה. קטו. — הקולטורא הלאומית — יש תקופות בחיי עם שבהן הכח הרוחני של האומה מתרכז בנפשם של אנשים מספר, גאונים ובעלי כשרון, והם יוצרים לו קולטורא מקורית גדולה, שאין העם בכללו, לפי מצבו הקולטורי באותו זמן, מוכשר גם להבינה כראוי. קטו—קטז. — מדרגתו הקולטורית של כל עם תוכל להבחן משני צדדים: מצד הקולטורא שברא ברוחו, ומצד המצב הקולטורי שנמצא בו הוא עצמו. הראשון הוא קנין „אוביקטיבי" והשני אינו אלא חזיון „סוביקטיבי". שני הצדדים האלה לא תמיד שוים הם זה לזה במדרגת התפתחותם. קטו—קטז. — קולטורא עברית — כל זמן שספר התנ"ך נמצא בעולם לא יוכל שום אדם להכחיש בכח היצירה המקורי הצפון

אות רי״ש

אות שי"ן

אות ת״ו

רשימה לועזית.